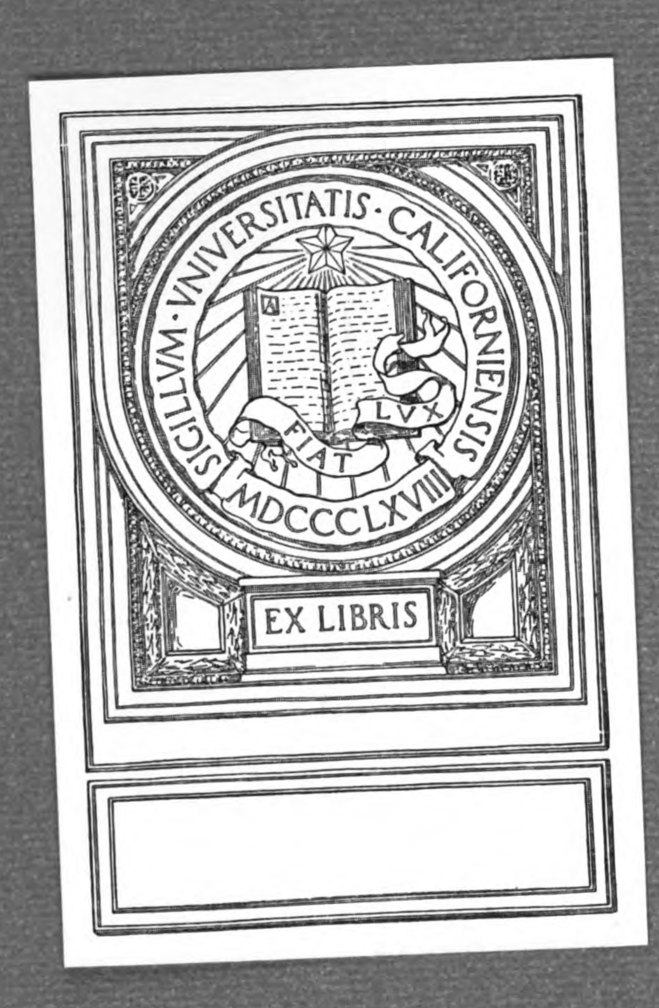
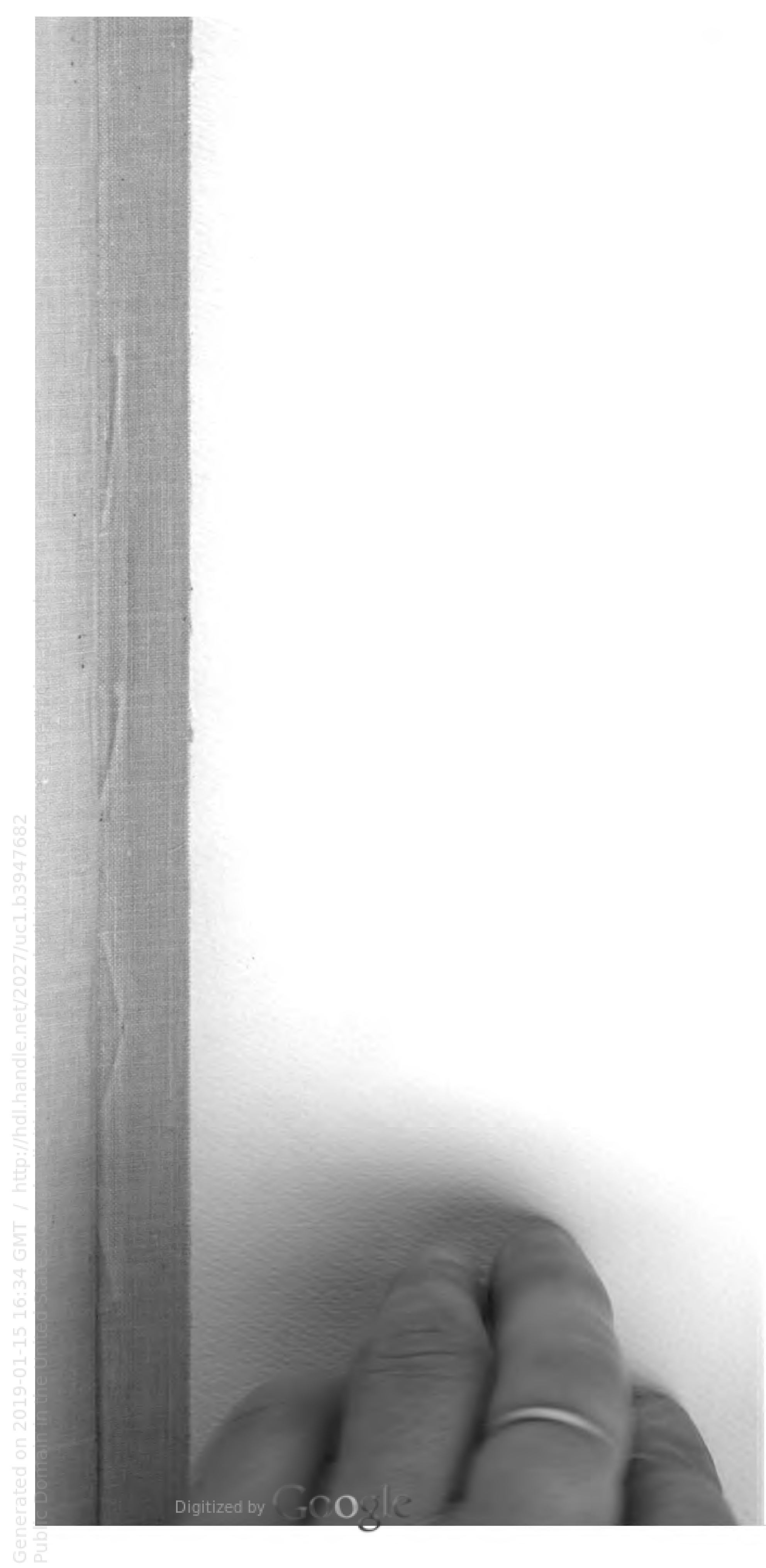
Geschichtliche Studien

für

Albert Hauck




SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Geschichtliche Studien

für

Albert Hauck



Geschichtliche Studien

Albert Hauck

zum 70. Geburtstage

dargebracht von

Freunden, Schülern, Fachgenossen

und dem

Mitarbeiterkreise der Realenzyklopädie

für protestantische Theologie und Kirche



Leipzig

J. C. Hinrichsche Buchhandlung

1916



K. B. Hof- und Univers.-Buchdruckerei Junge & Sohn, Erlangen



Albert Hauck

zum 9. Dezember 1915



Der Kreis der Mitarbeiter der „Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche", der ein Teil Ihrer Arbeit durch 33 Jahre gedient hat, findet sich an dieser Stelle mit Schülern, die in Erlangen und Leipzig zu Ihren Füßen saßen, mit Freunden und Fachgenossen zusammen, um dankbar gerade Ihnen gegenüber von der „großen Gemeinsamkeit wissenschaftlicher Arbeit" zu zeugen, in der sie sich trotz der Stürme des Weltkrieges vereinigten. Wenn die mittelalterliche Geschichte des deutschen Volkes uns durch Ihre Arbeit lebendiger geworden ist denn je, so erleben wir jetzt in ernsten Tagen das, was uns jene ganze Geschichte zeigt, daß Deutschland nie besiegt wurde, wenn es einig war. So sehen wir zuversichtlich mit Ihnen in die Zukunft und wünschen, daß Sie mit uns die Tage eines Friedens erleben, in denen wir uns wieder in die Bücher der Geschichte des deutschen Volkes versenken und Sie neue Blätter dieser Geschichte vor uns aufschlagen.

Max Ahner, Leipzig
Otto Albrecht, Naumburg
Wilhelm Altmann, Berlin
Gotthilf Ammer, Eupen
Hans Anstein, Basel
C. Franklin Arnold, Breslau
Gustaf E. H. Aulén, Lund, Schweden
Philipp Bachmann, Erlangen
Carl August Bächtold, Schaffhausen
Karl J. Bähr, Amsterdam
Graf Wolf Baudissin, Berlin
Hermann G. J. Beck, Bayreuth
Erich Becker, Berlin
Henry Beets, Grand Rapids
Heinrich Behm, Schwerin
Karl Benrath, Königsberg
Carl Albrecht Bernoulli, Arlesheim-Basel
Bernhard Beß, Berlin
Franz M. Th. Böhl, Groningen
Heinrich Böhmer, Marburg
Hermann Boenig, Königsberg
G. Nathanael Bonwetsch, Göttingen
Wilhelm Bornemann, Frankfurt
Friedrich Bosse, Posen
Gustav Bossert, Stuttgart
Wilhelm Bousset, Göttingen
Albert Brackmann, Königsberg
Ernst Breest, Berlin
Ludwig G. Brendel, Eckersmühlen
Karl F. R. Budde, Marburg
Karl Büttner, Bremen
Carl Camenisch, Basel
Hermann Caselmann, Aeschach
Otto Clemen, Zwickau
Ferdinand Cohrs, Ilfeld



Gustaf H. Dalman, Freienwalde
Hermann Dechent, Frankfurt a. M
Adolf Deißmann, Berlin
Franz Wilhelm Dibelius, Dresden
Otto Dibelius, Berlin
Wilhelm Diehl, Friedberg
Ernst von Dobschütz, Halle
Ernst Dorn, Nördlingen
Otto Eberhard, Greiz
Rudolf Eibach, Dotzheim
Wilhelm Engelhardt, München
Thaddaeus Engert, Gräfenroda
Johannes Erdmann, Hordorf
Karl Esselborn, Darmstadt
Rudolf Eucken, Jena
John O. Evjen, Minneapolis
E. Fabian, Zwickau
Paul Feine, Halle
Karl F. A. Fey, Zschortau
Christian Theodor Ficker, Leipzig
Gerhard Ficker, Kiel
Johannes Ficker, Straßburg i. E.
Fritz Fleiner, Zürich
Johannes Friedrich, München
Eduard Fritsch, Hanau
Georg Froböß, Breslau
Oskar Germann, Dresden
Theodor Gerold, Straßburg i. E.
Christian Geyer, Nürnberg
Gustav Gieselbusch, Hamburg
Wilhelm Glamann, Ratzeburg
Wilhelm Goeters, Bonn
Walter Goetz, Leipzig
Eduard Freiherr von der Goltz, Greifswald
Wilhelm Gottschick, Obersedlitz
Caspar René Gregory, Leipzig
Georg Grützmacher, Münster
Richard H. Grützmacher, Erlangen
Peter Reinhold Grundemann, Belzig
Rudolf Günther, Marburg
Hermann Guthe, Leipzig
Ernst Haack, Schwerin
Karl Hackenschmid, Straßburg
Wilhelm Hadorn, Bern
Theodor Haering, Tübingen
Adolf von Harnack, Berlin
Ernst Br. Hartung, Leipzig
Hermann Haupt, Gießen
Johannes Haußleiter, Greifswald
Karl Friedrich Heman, Basel
Edgar Hennecke, Betheln
Max Herold, Neustadt a. A.
Johannes Hesse, Kornthal
Heinrich Hoffmann, Bern
Rudolf Hofmann, Leipzig
Adolf Hofmeister, Berlin
Karl Holl, Berlin
Hjalmar Holmquist, Lund
Gustav Hölscher, Halle
Gustav Hoennicke, Breslau
Ewald Horn, Berlin
Heinrich Hübner, Corbach
Ernst Hümpel, Bad Bramstedt
Christian Hunningher, Amsterdam
Wilhelm Hunzinger, Hamburg
Eduard Jacobs, Wernigerode
Hermann Jacoby, Königsberg
Hermann Jarck, Rosdorf
Ernst Ideler, Ahrendorf
Alfred Jeremias, Leipzig
Ludwig Ihmels, Leipzig
Hermann Jordan, Erlangen
Theodor Kappler, Tirpersdorf
Ferdinand Kattenbusch, Halle
Gustav Kawerau, Berlin
Wilhelm Keil, Herzogswalde
Hans Keßler, Berlin
Otto Kippenberg, Leipzig
Rudolf Kittel, Leipzig
Paul Kleinert, Berlin
Erich Klostermann, Straßburg

Bernhard Koch, Uffenheim
Julius Kögel, Greifswald
Walther Köhler, Zürich
Chr. Fr. Adolf Kolb, Stuttgart
Wilhelm Kolfhaus, Elberfeld
Reinhold Krieg, Sangerhausen
Gustav Krüger, Gießen
Ernst Kühn, Dresden
Jakob Kündig, Arlesheim, Schweiz
A. Kuhnert, Cottbus
Johannes Kunze, Greifswald
Günther Kurze, Bornshain
Eugen Lachenmann, Leonberg
August Lang, Halle
Johann Jakob Langen, Osnabrück
Moritz Lauterburg, Bern
Johannes Leipoldt, Münster
Ludwig Lemme, Heidelberg
Eduard Lempp, Stuttgart
Max Lenz, Hamburg
Paul Le Seur, Berlin z. Z. Brüssel
Friedrich Lezius, Königsberg
Heinrich Lhotzky, Ludwigshafen
Albert Lienhard, Wickersheim
Hans Lietzmann, Jena
Bruno Lindner, Leipzig
Friedrich Lippert, Kirchenlamitz
Paul Lobstein, Straßburg
Georg Loesche, Wien
Friedrich Loofs, Halle
Johann Loserth, Graz
Anders Hermann Lundström, Upsala
Paul Mehlhorn, Leipzig
Theodor Meinhold, Barth
Johannes von Merz, Stuttgart
Johannes Meßner, Soest
Philipp Meyer, Hannover
Gerold Meyer von Knonau, Zürich
Ernst Michelsen, Klanxbüll
Carl Mirbt, Göttingen
Eugen Mogk, Leipzig
Izaäk Molenaar, Bloemendaal
Hermann Mosapp, Stuttgart
Georg Müller, Leipzig
Joseph Th. Müller, Herrnhut
Karl Müller, Tübingen
Reinhard Mumm, Berlin
Max Naumann, Berlin-Lichterfelde
Wilhelm Nelle, Hamm
Karl Johannes Neumann, Straßburg
Albert Henry Newman, Waco (Texas)
Emil Petri, Arnstadt
Hans Preuß, Erlangen
Otto Procksch, Greifswald
Martin Rade, Marburg
Traugott Otto Radlach, Gatersleben
Hermann Rahlenbeck, Köln
Friedrich Ranke, Lübeck
Gerhard Reichel, Gnadenfeld
Franz Martin Rendtorff, Leipzig
Koloman Révész, Kassa (Ungarn)
Julius Richter, Berlin
Otto Ritschl, Bonn
Arnold Rüegg, Zürich
Georg Runze, Berlin
Eugen Sachße, Bonn
Hugo Sachße, Rostock
Rudolf Sahre, Dresden
Ferdinand Sander, Bremen
David S. Schaff, Pittsburg
Otto Scheel, Tübingen
Martin Schian, Gießen
Bernhard Schmeidler, Leipzig
Reinhold Schmid, Markgröningen
Arthur B. Schmidt, Tübingen
Richard Schmidt, Leipzig
Richard Scholz, Leipzig
Karl Schornbaum, Alfeld
Karl Schottenloher, München
Gustav von Schultheß-Rechberg, Zürich

Victor Schultze, Greifswald
Ludwig Schulze, Rostock
Alexis Schwarze, Bahn
Johannes Schwerdtmann, Hannover
Emil Seckel, Berlin
Otto Seebaß, Leipzig
Reinhold Seeberg, Berlin
Emil Sehling, Erlangen
Georg Eduard Sievers, Leipzig
Eduard Simons, Marburg
Otto Stählin, Erlangen
Willy Staerk, Jena
Georg Steindorff, Leipzig
Rudolf Steinmetz, Münden
Elias von Steinmeyer, Erlangen
Hermann L. Strack, Berlin
Philipp Strauch, Halle
Rudolf Stübe, Leipzig
Carl Stuckert, Schaffhausen
Ulrich Stutz, Bonn
Michael Tangl, Berlin
Friedrich Teutsch, Hermannstadt
Karl Thieme, Leipzig
Friedrich Wilh. Thümmel, Jena
Arthur Titius, Göttingen
Ernst Troeltsch, Berlin
Otto Veeck, Bremen
Sietse Douwes van Veen, Utrecht
Eberhard Vischer, Basel
Friedrich Vogtherr, Bayreuth
Siegmund Vogtherr, Riedheim
Hans Waitz, Darmstadt
Hans von Walter, Breslau
Wilhelm Walther, Rostock
Benjamin Warfield, Princeton
Hans Weicker, Wilhelmshaven
Albert Werminghoff, Halle
Johann Jakob Werner, Zürich
Friedrich Wiegand, Greifswald
Hans Windisch, Leiden
Ernst Wittich, Stuttgart
Georg Wobbermin, Heidelberg
Rudolf Wolkan, Wien
Paul Wurster, Tübingen
Theodor Zahn, Erlangen
Theobald Ziegler, Frankfurt

Inhaltsverzeichnis.

I. Zur allgemeinen Geschichte und Kirchengeschichte.

II. Zur Geschichte der alten Kirche.

III. Zur mittelalterlichen Geschichte und Kirchengeschichte.

IV. Zur Geschichte der Reformationszeit.

V. Zur neueren Kirchengeschichte.

VI. Zur kirchlichen Archäologie und Geschichte der Kunst.

VII. Zur Missionsgeschichte.



I.

Zur allgemeinen Geschichte und Kirchengeschichte.

Begegnungen und Briefwechsel in Geschichte und Legende.

Von

Ernst v. Dobschütz.

Geschichtliche Mächte verkörpern sich in großen Einzelpersönlichkeiten: man braucht nur Namen wie Sokrates, Alexander, Cäsar, Hildebrand, Michelangelo, Erasmus, Luther zu nennen, um sofort die Ideen der griechischen Philosophie, der den Orient erobernden griechischen Kultur, des römischen Weltreichs, der Papstherrschaft, der Renaissance, des Humanismus und der Reformation in aller Anschaulichkeit wachzurufen.

Nun gibt es keine lohnendere Aufgabe als zwei solche geschichtliche Mächte zu vergleichen, ihre gegenseitigen Einwirkungen, das Verhältnis ihrer Kraft zu beobachten. Ein Ranke führt uns das mit seiner Plastik des Abstrakten (wenn man so sagen darf) vor Augen. Die volkstümliche Legende bedarf zu konkreter Anschaulichkeit des Individuums. Sie liebt es große weltgeschichtliche Momente in Form persönlicher Erlebnisse darzustellen; Berührungen von Nationen, Kulturen, Religionen werden ihr zur Begegnung von Einzelgestalten.

Zuweilen fügt es ja die Geschichte selbst, daß Vertreter großer Prinzipien sich so begegnen.

Goethe traf in Erfurt mit Napoleon zusammen. Das ist Geschichte. Auch ohne die Beglaubigung in Goethes Selbstzeugnis müßte man sagen: schwerlich hätte deutsche Phantasie diese Begegnung erfunden, die den Genius Deutschlands in Bewunderung sich vor dem Korsen neigend zeigt. Ganz anders hat die Volksseele eine andere Begegnung der gleichen Zeit ergriffen: Napoleon und die



Königin Luise in Tilsit. Auch dies ist Geschichte; aber in einer Fülle unendlich feiner kleiner Züge hat die charakterisierende Legende daran gefeilt, bis das wundervolle Bild erhabener Standhaftigkeit gegenüber brutaler Kränkung vollendet war, wie es unserem Volke dabei vor Augen schwebt.

Wo aber die Geschichte die gewünschte Berührung nicht liefert, da holt die Legende das Versäumte alsbald nach. Das ist immer und überall geschehen. Die Vertreter der beiden großen Religionsanschauungen Chinas Kong-tsĕ und Lao-tsĕ haben sich angeblich einmal in der Reichshauptstadt getroffen, obwohl es zweifelhaft ist, ob sie überhaupt Zeitgenossen waren. Die erste Berührung des Judentums mit der neuen Kulturmacht des Hellenismus ist uns in doppelter Form überliefert: Alexanders Begegnung mit dem Hohenpriester Jaddu von Jerusalem[1] und das Zusammentreffen eines jüdischen Philosophen mit Aristoteles — angeblich nach Klearch[2]. Bekannter und verbreiteter ist die Berührung griechischen Geistes und indischer Weisheit in der Begegnung Alexanders mit Dandamis.

Bei den Griechen nahm der Gedanke gern die Form eines Agon, eines Wettkampfes an, wie deren ja tatsächlich auch zwischen Dichtern und Rednern veranstaltet wurden. Schon im 4. Jahrhundert erzählte der Rhetor Alkidamas von einem solchen Sängerstreit zwischen Homer und Hesiod, der dann in Hadrians Tagen in Verse gebracht wurde. Der Peripatetiker Phanias. ließ Lesches und Arktinos sich bestreiten. Die Chronologie macht in solchen Fällen wenig Schwierigkeiten: führte doch z. B. Diphilos in kühnem Anachronismus Archilochus und Hipponax als Geliebte der Sappho ein.

Eine andere Form, in der Rhetorenschule fast noch beliebter, war die des Briefwechsels: da mußte Alexander mit den indischen Gymnosophisten Briefe austauschen. Plato und Aristoteles sollten sich geschrieben haben.

Auch das Christentum hat diesen Legendenzug bald in seinen verschiedenen Formen aufgenommen. Dafür hier einige Beispiele!

Das Christentum und die römische Weltmacht: Christus vor Pilatus, das ist Geschichte. Aber wiederum begnügt sich die Überlieferung nicht mit der nackten Tatsache; sie will charakterisieren, und je nach ihrem Urteil über die Weltmacht wechselt sie die Rolle, die sie den römischen Landpfleger bei dieser denkwürdigen Begegnung spielen läßt[3].

Christentum und Imperium: Paulus hat von dem Prokurator Festus an das Tribunal des Kaisers appelliert; er ist auch als Untersuchungsgefangener nach Rom gebracht und dort ohne Zweifel verhört worden — ob er aber je den Kaiser zu Gesicht bekommen hat, davon weiß die Geschichte nichts zu melden. Die Legende läßt sich das natürlich nicht entgehen: in den apokryphen Paulus-

[1]) Josephus arch. XI 326—339.

[2]) Josephus c. Apion. I 176—182.

[3]) Dies auszuführen würde weit über den Rahmen dieser Skizze hinausgehen: es muß anderem Zusammenhang vorbehalten bleiben.



akten ist es Nero selbst, der Paulus verhört und verurteilt und dem der Apostel noch nach seiner Hinrichtung erscheint, um ihm die göttliche Strafe anzukündigen.

Christentum und antike Bildung: Paulus und Seneca. Sie müßten sich eigentlich in Rom begegnet sein. Aber diesmal wählt die Legende die Form eines Briefwechsels — schon dies ein Beweis, daß es nicht eine volkstümliche Überlieferung, sondern das Produkt der Rhetorenschule ist. Es sind 14 Briefe, 8 von Seneca, 6 von Paulus. Dieser Paulus fühlt sich durch das Lob des kaiserlichen Lehrers geschmeichelt, er macht sich Gedanken darüber, ob es recht sei, seinen Namen vor dem des Adressaten mit seinem senatorischen Range zu nennen; er macht allerlei stilistische Versuche und gibt schulmeisterliche Erklärungen zu „Feder und Tinte". Dieser Seneca andererseits schwärmt zwar für die Moral der paulinischen Briefe, er verehrt die darin enthaltenen Mysterien, aber sein Hauptanliegen ist doch, daß Paulus einen besseren Stil schreiben möge, ut majestati rerum cultus sermonis non desit. Dazu schickt er dem Apostel ein stilistisches Hilfsbuch de copia verborum. Es ist die seit Apg. 4, 13 immer wiederkehrende Gegenüberstellung der geisterfüllten Predigt der Apostel und ihrer „Unbildung" nach weltlichem Maßstab, ein Lieblingsthema der großen, hochgebildeten Theologen des 4. Jahrhunderts, die dabei in einem Atem die Apostel entschuldigen und als Geistesträger verherrlichen. Für Paulus Propaganda zu machen, ist offenbar auch der Zweck dieser Schulübung in Briefform. Die vornehme römische Gesellschaft soll mit der bäuerlichen Sprache dieses Teils der Bibel ausgesöhnt werden. Daß sich diese Apologie nicht direkt an die Heiden wendet, daß es nicht eigentliche Missionsinteressen sind, die hier den Ton bestimmen, zeigt sich in dem Tadel, den Seneca vom Apostel dafür einstecken muß, daß er die Paulusbriefe dem dafür unvorbereiteten Kaiser Nero vorgelesen hat. Dafür bezeugt Seneca hier den Christen ihre Unschuld an dem Brande Roms — die Schuld Neros deutlich genug andeutend.

Das Interessanteste an diesem Briefwechsel ist seine Überlieferung. Alkuin hat dabei die Hand im Spiele: er wählte einmal als Festgabe für Kaiser Karl diese Briefe zusammen mit der Brahmanenkorrespondenz Alexanders[1]; diese „Ausgabe" läßt sich noch in einigen unserer Handschriften nachweisen[2]. Andererseits kann keine Rede davon sein, die Fülle der Überlieferung auf Alkuin zurückzuführen. Das Thema war anziehend, die Namen verfingen, und die uns töricht anmutende Behandlung entsprach dem Geschmacke der Zeit. Beachtenswert ist die Zusammenstellung bei Alkuin: mit der fiktiven — damals natürlich als echt hingenommenen — Alexanderkorrespondenz gehören diese Briefe innerlich zusammen. Erst im späteren Mittelalter rücken sie an die Seneca-Briefsammlung heran, als deren christliche Deckung. Nicht um Senecas, sondern um Paulus' willen sind

[1]) MG Poetae lat. med. aev. I 300 carm. 81.

[2]) Außer den a. a. O. genannten Par. B. N. 7886 und Bruxell. 2839—42 kommt wohl Karlsruhe 506, vielleicht auch St. Gallen 197 in Betracht.



sie verfaßt. Später erst soll Paulus den heidnischen Philosophen schützen: so verstand sie dann der Humanismus.

Christentum und Judentum: auf das engste miteinander verwandt; das Christentum aus dem Judentum hervorgewachsen, und dann doch in scharfem Gegensatz zu jenem. Der jüdische Hellenismus eine Vorbereitung für die neue Weltreligion und doch dem Evangelium gegenüber ablehnend — am Alten festhaltend. Zwei feindliche Größen, die einander stark berühren und doch abstoßen. Wie ließ sich das in ein klares anschauliches Bild fassen? Petrus, der Apostel, war mit Philo, dem Juden, zusammengetroffen. Schon Euseb kennt dies als „Legende". Kirchengeschichte II 17, 1: „Philo, der, wie man sagt, zur Zeit des Claudius in Rom mit dem damals dort missionierenden Petrus in Verkehr kam". Daß Petrus in Rom gepredigt hatte, stand fest; daß Philo dorthin gekommen war, wußte man aus seiner Schrift: „Von der Gesandtschaft an Caius." Ob er über des Caligula Tod dort geblieben sei, oder unter Claudius eine zweite Gesandtschaft dorthin geführt habe, war ungewiß, sicher aber, daß er auch unter Claudius in Rom weilte; hatte Petrus nach 25jährigem Episkopat unter Nero i. J. 67 das Martyrium erlitten, so mußte er zu Anfang der Regierung des Claudius nach Rom gekommen sein (so Euseb in der Chronik). Also waren beide gleichzeitig in Rom: was Wunder, daß sie sich getroffen hatten? Leider erfahren wir, auf die kurze Notiz bei Euseb angewiesen, nichts Näheres über ihren Verkehr. Aber es ist kennzeichnend, wie Euseb die Legende benutzt, um seine Auffassung der Therapeuten in Philos Schrift „Vom beschaulichen Leben" als christlicher Asketenvereine wahrscheinlich zu machen: Philo hat — außer der in Ägypten gewonnenen Anschauung dieser Leute — die der Sache zugrunde liegenden Prinzipien in Rom durch seinen Verkehr mit Petrus kennen gelernt. Ob die von Euseb mit einem Wort erwähnte Legende in ausgeführter Form existierte, können wir nicht wissen. Wenn Georgius Monachus (I 328 de Boor) Philo den allerweisesten einen *αὐτόπτην Πέτρου τοῦ ἀποστόλου καὶ αὐτήκοον καὶ συνόμιλον ἐν Ῥώμῃ γενόμενον* nennt, so ist das nur vergröbernde Wiedergabe des eusebianischen Berichtes[1].

Findet sich die Begegnung des Petrus und Philo in den Apokryphen nirgends ausgesprochen, so mag als Ersatz die Begegnung des Apostels Johannes mit dem Juden Philo gelten, die wir in den sogen. Prochorusakten lesen (S. 110—112 Zahn). Es ist allerdings wie eine Ironie, wenn in diesem jungen Machwerk des 5. Jahrhunderts Philo als Vertreter buchstäbelnder Exegese (*κατὰ τὸ γράμμα*) dem christlichen Apostel als Vertreter der Allegorie (*κατὰ τὸ πνεῦμα*) entgegentritt. Als ob nicht die christliche Exegese gerade bei Philo in die Schule gegangen wäre und von ihm die Allegorie gelernt hätte. Freilich hat dieser

[1]) Durch Rufin und Hieronymus (de vir. inl. 11) lernte diesen das Abendland kennen und wiederholte ihn gern, z. B. Haimo v. Halberstadt II 22; nicht minder die Syrer, z. B. Barhebräus chron. syr. p. 53/52 Bruns.



Jude Philo mit dem großen Alexandriner kaum mehr als den Namen gemein. Er gilt als Bewohner von Patmos, der schließlich durch ein Wunder bekehrt wird. Viel eher trifft das Wort, das Johannes hier zu Philo spricht: *οὐ χρείαν ἔχει ἡ θεία γραφὴ πολυρημονίας, ἀλλὰ καθαρᾶς καρδίας καὶ πίστεως ὀρθῆς*, worin sich schlicht frommes christliches Schriftverständnis gegen die den kirchlichen Theologen mit dem echten Philo gemeinsame Schulexegese auflehnt.

Später wendet sich die Legende auch Personen zweiten Ranges zu.

Daß Titus, der Paulusschüler und erste Bischof auf Kreta, dort mit dem aus Bithynien heimkehrenden Plinius zusammengetroffen sei, ist freilich erst eine gelehrte Kombination des spanischen Fälschers der Dexter-Chronik, der z. J. 220 den in älteren Titustexten[1] erwähnten Prokonsul Secundus in seiner Weise mit C. Plinius Secundus identifizierte, wozu schon G. Henschen im 1. Bande der Acta Sanctorum (1684: I 164) sein Fragezeichen setzte. Trotzdem hat Br. Bauer (Christentum und Cäsaren, 1877, S. 274) dies, bezeichnenderweise ohne Quellenangabe, wiederholt. So ist es in eine Anmerkung bei H. J. Holtzmann, Pastoralbriefe, 1880, S. 80 A. 3, gekommen.

Christliche und heidnische Heilkunst: Maria Magdalena, die von Jesus geheilte und selbst mit Heilkraft wunderbar begabte, trifft mit Galen, dem berühmten Arzte, zusammen — Schauplatz ist natürlich wiederum Rom. Wie Maria Magdalena dorthin kam? Sie war, um Pilatus wegen des an Jesus begangenen Justizmordes zu verklagen, an den Kaiserhof geeilt. So erzählt eine vollständig nur noch slavisch erhaltene Legende, von der sich aber Nachwirkungen in dem sogen. Rescriptum Tiberii (bei James, Apocrypha anecdota II 79) und bei Michael Glykas (p. 435/6 Bonn.) erhalten haben. Dieser Byzantiner des 12. Jahrhunderts erwähnt denn auch die Begegnung mit Galen als eine verbreitete Legende, an deren Geschichtlichkeit er selbst freilich Kritik übt: Galen gehöre in die Zeit der Kaiser Marc Aurel und Commodus, sei also etwa 150 Jahr später als die Magdalena.

Es ist merkwürdig, daß alle diese Begegnungen uns in so unausgeführter Form entgegentreten. Liegt das daran, daß sie, allzu volkstümlich gehalten, die kritischen Bedenken unserer gelehrten Gewährsmänner herausforderten? Oder hat die Legende sich mit der Tatsache eines Zusammentreffens begnügt, ohne auf dessen Verlauf im einzelnen näher einzugehen? Es gehört zur Eigenart der Legende, daß sie ihre Gedanken oft nur andeutet. Sie will unterhaltend erfreuen, wie eine Blume, an deren Duft und Farbe wir uns freuen. Was in ihr steckt, eröffnet sie nur dem sinnenden Blick des verständnisvollen Kenners. So will die Legende nicht nur genossen, sondern gelesen sein.

---

[1]) Z. B. Petrus de Natalibus VII 108 zum 25. Aug.

Die Entstehung des Zölibates.

Von

Heinrich Böhmer.

„Zur Zeit des Kallistos ereignete es sich zuerst, daß Männer, die zum zweiten oder gar zum dritten Male verheiratet waren, zu Bischöfen, Presbytern oder Diakonen geweiht wurden. Auch wenn ein Mitglied des Klerus nach der Ordination noch sich verheiratete, blieb er im geistlichen Stande, als hätte er keinen Fehltritt begangen." So erzählt Hippolytus von Rom um 225 Philos. 9, 12. Er ist also der Meinung, ein Kleriker darf nach der Ordination nicht mehr heiraten, und er setzt diese Anschauung auch bei seinen Lesern voraus. Denn sonst hätte er sich nicht veranlaßt gefühlt, auch jene angebliche „Neuerung" als Anklagematerial gegen seinen Todfeind Kallistos zu verwenden. Aus dem dritten Jahrhundert liegen uns bislang keine anderweitigen Zeugnisse für das Vorhandensein dieser Anschauung vor, wohl aber aus dem Beginn des vierten in den Beschlüssen der Synoden von Ancyra und Neocäsarea. Die letztere bedroht in c. 1 den Presbyter, der nachträglich noch eine Ehe einzugehen wagt, mit der Strafe der Absetzung. Die erstere verordnet in c. 10, daß der Bischof vor der Diakonatsweihe die Ordinanden fragen solle, ob sie „heiraten müßten". Erklärt der Ordinand daraufhin, er könne nicht ehelos leben, so darf er, auch wenn er nach der Ordination noch heiratet, im Amte verbleiben. Hat er aber stillschweigend die Annahme sich gefallen lassen, daß er auf die Ehe verzichte, so ist er, falls er dann doch noch heiratet, abzusetzen. Die Synode hält es mithin für erwünscht, daß auch die Diakonen nach der Weihe eine Ehe nicht mehr eingehen. Sie sieht sich aber durch die Verhältnisse gezwungen, unter gewissen Umständen ihnen eine nachträgliche Eheschließung zu gestatten. Daß sie die Bischöfe und Presbyter in diesem Zusammenhange überhaupt nicht einmal erwähnt, beweist, daß das kirchliche Gewohnheitsrecht in Galatien darüber schon keinen Zweifel mehr erlaubte: Presbyter und Bischöfe dürfen nicht mehr heiraten. Wie man außerhalb Kleinasiens damals über diese Fragen dachte, ist uns nicht



direkt überliefert. Aber Sokrates übertreibt kaum, wenn er Hist. eccl. I 11 behauptet, zur Zeit des Konzils von Nicäa sei es gemäß der *ἀρχαία παράδοσις* der Kirche den *ἱερώμενοι*, d. i. den Inhabern der drei höheren Weihen nicht gestattet gewesen, nach der Ordination eine Ehe einzugehen. Denn hätten darüber erhebliche Zweifel bestanden, dann wäre es nicht zu erklären, daß man schon seit Beginn des 4. Jahrhunderts sich nicht scheute, von den *ἱερώμενοι* oder den ministri sacrati sehr viel Schwereres zu fordern. In Palästina hielt man dieselben, falls sie verheiratet waren, schon damals an, nach der Ordination auf den ehelichen Verkehr zu verzichten[1], und in Südspanien ward ihnen dies durch das Konzil von Elvira in c. 33 um 300 sogar bereits bei Strafe der Absetzung einfach vorgeschrieben. Danach begreift man, daß auf dem Konzil von Nicäa „die Bischöfe" den Antrag stellten[2], jenes „schwere Joch" den *ἱερώμενοι* allgemein und überall aufzuerlegen. Allein der ägyptische Konfessor und Asket Paphnutius bekämpfte diesen Antrag so lebhaft, daß die Synode ihn „einstimmig" ablehnte und es dem freien Belieben der verheirateten *ἱερώμενοι* überließ, sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten oder nicht. Gleichwohl behauptete sich in weiten Kreisen der Kirche die Anschauung, daß das opus conjugale für die Altardiener sich nicht schicke. Aber zu gesetzlichen Maßnahmen führte dieselbe vorerst nur im Abendlande. Hier wurden seit dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts, vornehmlich auf Betrieb der Päpste, allmählich überall[3] die Bischöfe, Presbyter, Diakonen und seit Leo dem Großen auch noch die Subdiakonen[4] bei Strafe der Absetzung zur Kontinenz verpflichtet. Um die Beobachtung dieses Gebotes sicher zu stellen, forderte man von den Ordinanden in Rom[5], Spanien[6], Gallien[7] und wohl auch im römischen Afrika ein förmliches Keuschheitsver-

---

[1]) Euseb. Demonstr. ev. 1, 9, 21 ed. Heikel p. 43: *πλὴν τοῖς ἱερωμένοις καὶ περὶ τὴν τοῦ θεοῦ θεραπείαν ἀσχολουμένοις ἀνέχειν λοιπὸν σφᾶς αὐτοὺς προσήκει τῆς γαμικῆς ὁμιλίας.* Vgl. Kyrill Catech. 12, 25 ed. Touttée 176: *ὁ τῷ Ἰησοῦ καλῶς ἱερατεύων ἀπέχεται γυναικός.*

[2]) Vgl. Sokrates a. a. O.

[3]) Für Rom vgl. Isaak = Pseudo-Augustinus, Liber quaestionum nr. 127, 35 ed. Souter (Wiener Corpus 50) 414, verfaßt ca. 375. Für Rom und Gallien vgl. c. 2 synodi Romanorum ad Gallos Schönemann Pontif. Romanorum Epistolae 463 ff., nach E. Ch. Babut, La première décretale Paris 1904 von Damasus; Innocenz I. an Nicetius von Rouen, 15. Febr. 404, Jaffé nr. 286, an Exuperius von Toulouse, 20. Febr. 405, ebd. nr. 293, c. 8 Turin 401, c. 22, 23 Orange 441, c. 2, 43 Arles II 443, c. 2 Tours I 461, c. 9 Agde 506. Für Spanien vgl. Siricius an Himerius von Tarragona 10. Febr. 385 Jaffé nr. 255, c. 2 Toledo I 400, c. 6 Gerona 527, c. 1 Toledo II 531, c. 5 Toledo III 589. Für Afrika vgl. Siricius römische Synode vom 6. Januar 386 Jaffé nr. 258, c. 2 Carthago 387. Für Italien auch Innocenz I. 401—417 an Felix von Nocera und an die bruttischen Bischöfe Jaffé nr. 314 f.

[4]) An Anysius von Thessalonich ca. 446 Jaffé nr. 411.

[5]) Vgl. Gregor der Gr. Epist. 1, 42 (Mai 591), EE 1, 67 Jaffé nr. 1142.

[6]) c. 1 Toledo II 531.

[7]) c. 22 Orange I 441.



sprechen. Auch versuchte man schon hie und da, z. B. in Spanien[1] und in Gallien[2], die verheirateten Kleriker zu einer Art separatio quoad thorum et mensam zu veranlassen, indem man sie anhielt, mit ihrer Frau nicht im selben Raume zu schlafen und womöglich mit anderen Klerikern zusammenzuwohnen. Ja, in Gallien forderte man schon 506 auf dem Konzil von Agde (c. 16), daß ein Ehemann nur dann ordiniert werden dürfe, falls die Ehefrau dazu ihre Zustimmung gebe und selber den Schleier nehme. Gleichzeitig bemühte man sich, den ministri sacrati das Eingehen einer Ehe nach der Ordination unmöglich zu machen. In den noch unter römischer Herrschaft stehenden Gebieten des Abendlandes kam der Staat bereitwillig diesem Bestreben entgegen, indem er 530 jede nach der Ordination geschlossene Ehe eines höheren Klerikers für ungültig und die daraus hervorgegangenen Kinder für illegitim, ja infam und jedes Erbrechtes verlustig erklärte[3]. Aber in den barbarischen Ländern war die weltliche Gewalt nicht so gefällig. Im Westgotenreiche ermächtigte König Rekkiswinth die Bischöfe und die judices 659 nur, jede solche Ehe gewaltsam zu trennen und die schuldige Frau zu Prügelstrafe zu verurteilen[4]. Anderwärts geschah aber auch das nicht. Im Frankenreiche suchte sich daher die Kirche schon im 6. Jahrhundert dadurch zu helfen, daß sie die Priesterehe kurzab für Häresie[5] und die unenthaltsamen Priester für Nikolaiten erklärte und die Gläubigen demzufolge ermahnte, diese Ketzer „nicht zu verehren, sondern abzuweisen“ (non venerari, sed rennui).

Aus dieser flüchtigen Übersicht erhellt schon, warum die abendländische Kirche mit jenen Bestrebungen auch da, wo die weltliche Gewalt sie unterstützte, keinen nachhaltigen Erfolg erzielen konnte. Sie verlangte von den Altardienern einerseits zu viel, andererseits zu wenig. Sie forderte noch nicht strikte den Zölibat, sondern nur Kontinenz. Sie ordinierte daher fortgesetzt auch verheiratete Männer, falls sie versprachen, ihre „Weiber fortan zu haben und zu halten, als hätten sie sie nicht“, wie es so oft in den päpstlichen Dekretalen heißt[6]. Das war scheinbar viel weniger, als später die mittelalterlichen Päpste geboten, aber tatsächlich doch viel mehr. Denn es ward damit jenen Leuten etwas zugemutet, was ihnen viel schwerer fallen mußte, als die vollständige Trennung und Ungültigkeitserklärung ihrer Ehe, und zugleich ein Maß von Selbstzucht bei ihnen vorausgesetzt, dessen Durchschnittsmenschen nie fähig gewesen sind. Dies unerreichbare Ziel suchte man aber auch noch mit völlig

---

[1]) c. 6 f. Gerona 527, c. 5 Toledo III 589, c. 22 Toledo IV 633, c. 4 Braga III 675.

[2]) c. 6 f. Arles II (442—506), c. 16 Agde 506, c. 13, 20, c. 17 Orléans IV 549, Tours 567, c. 21 Auxerre 578, c. 1 Lyon III 583.

[3]) Codex I, 3 l. 44 (45).

[4]) Lex Visegoth. III, 4, 18.

[5]) c. 20 Tours 567.

[6]) Vgl. Leo der Gr. Epist. 14 c. 4, 167 c. 3 ed. Ballerini 1, 687. 1421 Jaffé nr. 411, 544.

unzureichenden Mitteln zu erreichen. Man begnügte sich meist damit, die Ordinanden zur Keuschheit zu verpflichten und den Bruch dieses Versprechens mit Absetzung zu bedrohen. Allein diese Drohung machte schwerlich tieferen Eindruck. Erstlich konnte man die Unenthaltsamen überhaupt nur dann fassen, wenn ihnen geraume Zeit nach der Ordination noch Kinder geboren wurden. Andere Mittel der Kontrolle hatte man noch nicht. Und zweitens wurden sie auch dann keineswegs immer vor Gericht gestellt[1] oder kamen mit milderen Strafen davon[2].

Dieser offenbare Mißerfolg ihrer Bemühungen war der Kirche natürlich nicht unbekannt. Aber warum hielt sie dann trotzdem Jahrhunderte hindurch so hartnäckig an der Forderung der Kontinenz fest? Man kann doch nur antworten: weil das Motiv, welches sie dazu veranlaßt hatte, stärker war als die ihr sonst durchaus nicht fern liegende Erwägung, daß es für die Autorität einer Behörde sehr gefährlich ist, immer wieder Befehle zu wiederholen, die notorisch nicht befolgt werden. Nur wenn man jenes Motiv ermittelt, kann man verstehen, daß sie in diesem Falle es so standhaft verschmähte, auf die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur Rücksicht zu nehmen, und in scheinbar völlig lebensfremdem Idealismus von ihren Untergebenen immer wieder etwas verlangte, was dieselben weder ernstlich leisten wollten, noch auch zum guten Teile leisten konnten.

Welches war dies Motiv? Schon Gratian hat hierüber nachgedacht und daraufhin die einschlägigen altkirchlichen Kanones und Dekretalien untersucht. Er kommt Dist. 31 pars 2 zu dem Ergebnis: causa hujus institutionis fuit munditia sacerdotalis. Das officium conjugale verträgt sich nicht mit der den Altardienern obliegenden Verpflichtung, täglich zu beten. Daher hat die Kirche von den Altardienern ständige Enthaltsamkeit gefordert, aber auch nur von den Altardienern. Die ministri non sacrati, welche nicht einmal die heiligen Gefäße berühren dürfen, brauchen sich nicht der Ehe zu enthalten. Diese Erklärung scheint nicht ganz klar, sie wird es aber sofort, wenn man sich die Kanones und Dekretalen näher ansieht, auf die Gratian sich hierbei stützt. Schon die Synode von Elvira deutet in c. 33 an, daß die Verpflichtung zur Kontinenz sich aus der Verpflichtung zum Altardienst mit logischer Konsequenz ergebe[3]. Aufs bestimmteste wird das dann in den Dekretalen und Konzilsbeschlüssen aus dem Ende des 4. Jahrhunderts behauptet[4].

---

[1]) c. 22 Auxerre 578.

[2]) Vgl. c. 1 Toledo I 401. c. 15 Lerida 524—46. c. 2 Tours I 461.

[3]) Episcopi, presbyteri et diaconi vel omnes in ministerio positi vgl. c. 18, c. 1 Toledo I (400), § 8 Instit. Justin. 2, 1.

[4]) Canones synodi Romanae ad Gallos Schönemann 465 ff. Siricius ebd 410 ff., 432 ff. Innocenz I. ebd. 508 ff. 541 ff. c. 2. Carthago 387: episcopis, presbyteris et diaconis ita placuit, ut condecet sacrosanctos episcopos et Dei sacerdotes necnon et Levitas vel qui sacramentis divinis inserviunt, continentes esse in omnibus, quo possint simpliciter quod a Deo postulant impetrare. Omnibus placet, ut episcopi, presbyteri et diaconi vel qui sacramenta contrectant pudicitiae custodes etiam ab uxoribus se

Wenn schon die Priester des alten Bundes in der Zeit, da sie den Tempeldienst hatten, sich des ehelichen Verkehrs enthalten mußten, so müssen die Priester und Leviten des neuen Bundes, da sie täglich zu opfern und zu beten haben und ständig zur Spendung der Taufe und Kommunion bereit sein sollen, ihre Frauen immer so haben und halten, als hätten sie sie nicht. Denn sonst können sie nicht hoffen, daß Gott ihr Gebet erhört und ihre Opfer ihm gefallen[1]. Mit anderen Worten: der Erfolg des kultischen Handelns hängt ab von der Keuschheit der Kultusdiener[2]. Der Beischlaf macht kultusunfähig. Also müssen die Altardiener, um ständig kultusfähig zu bleiben und die Wirksamkeit ihrer Opfer und Gebete nicht zu gefährden, ständig keusch leben. Bei den Theologen[3] geht diese Vorstellung gelegentlich in die andere über, daß die Wirksamkeit des Gebetes durch überpflichtmäßige Leistungen, wie die Enthaltung vom Weibe, erhöht werde. Aber das ist nur ein Versuch, die Forderung der Kirche vor der Vernunft des abendländischen Christentums zu rechtfertigen und den naheliegenden Einwand, daß dieselbe der hohen Schätzung der Ehe in der Heiligen Schrift widerspreche,

abstineant, vgl. Codex ecclesiae Africanae c. 25, 70. Dem entsprechen die Strafbestimmungen. Der minister sacratus, der Kinder zeugt, soll zum Lektor degradiert, also vom Altardienst ausgeschlossen werden, c. 5 Toledo III (589), c. 1 Toledo IV (597), vgl. c. 8 Turin 401, c. 24 Orange I (441), c. 4 Angers 453, c. 2 Tours I (461).

[1]) Dies Schema der Beweisführung ist von Siricius in der Dekretale an Himerius Schönemann 410 ff. aufgestellt. Es wird von Innocenz I. und den späteren Päpsten, aber auch von den Konzilien, vgl. c. 2 Tours I (461) einfach wiederholt.

[2]) Vgl. c. 3 Carthago 387 oben S. 9, 4.

[3]) Charakteristisch dafür sind die Ausführungen des ersten Abendländers, der die Kontinenz der Altardiener theologisch zu rechtfertigen versucht hat, des Juden Isaak, vgl. Ambrosiaster zu I Kor. 7, 5 f. Ambrosii Opp. (Migne) 2, 2, 228: ut (Deus) misereatur, mundius exorandus est. Quamvis munda sint conjugia, tamen etiam a licitis abstinendum, ut facilius ad effectum deducatur oratio. Nam et in lege sanctificari volentes inter caetera etiam ab uvis passis jussu Domini temperabant, ut fierent sanctiores (Nu 6, 4). Cum enim quis etiam concessa non contingit, ostendit se velle quod precatur accipere. Ebd. p. 235 zu 7, 29: concessa praeterire virtutis est maximae. Derselbe = Pseudo-Augustinus, Liber quaestionum 127, 35 f. ed. Souter 414 ff.: Sed forte dicatur 'si licet et bonum est nubere, cur sacerdotibus non licet uxores habere, id est, ut ordinatis jam non liceat convenire?' quis nesciat unum quemque pro persona et dignitate sua et legem habere? est enim quod omnino generaliter omnibus non liceat, z. B. fornicari; est iterum quod aliis licet et aliis non licet, z. B. negotiari ecclesiastico non licet. Et Christiano cum uxore sua convenire aliquando licet, aliquando vero non licet — quia etiam a licitis abstinendum est, ut facilius impetrari possit, quod postulatur . . . Numquid omne, quod inter ceteros licet, ante imperatorem licet? quanto magis in Dei causis! Ac per hoc antestitem ejus puriorem ceteris esse oportet. Ipsius enim personam habere videtur. Est enim vicarius ejus, ut quod ceteris licet illo non liceat. Quia necesse habet cotidie Christi vicem agere aut orare pro populo aut offerre aut tinguere, et non solum huic non licet, verum et ministro ejus, quia et ipse mundior debet esse, quia sancta sunt quae ministrat . . . Ac per hoc antestites Dei puriores esse debent quam ceteri, quia et Christi habent personam et ministros Dei mundiores esse oportet.



zu entkräften. Auf Grund der weit verbreiteten Schätzung solcher Leistungen als eines Mittels, auf Gott einzuwirken, hätte man wohl dazu gelangen können, den Altardienern die Kontinenz zu empfehlen, aber nicht dazu, die Keuschheit ihnen allgemein gesetzlich zu gebieten. Darauf konnte man nur kommen, wenn jenes von den Theologen[1] auch mit Nachdruck hervorgehobene kultische Motiv für die Kirche in diesem Punkte ausschlaggebend war.

Ist das richtig, dann muß sich selbstverständlich weiter zeigen lassen, daß die Keuschheitsgesetze für die Altardiener überall die Konsequenz der lokalen kultischen Sitte sind, d. i. daß man nur da grundsätzlich von ihnen ständige Enthaltsamkeit fordern zu müssen glaubte, wo es Brauch war, täglich die Eucharistie zu begehen, umgekehrt aber da, wo man dies nicht für nötig hielt, sich nur mit einer zeitweiligen Kontinenz begnügte.

Justin der Märtyrer weiß noch nichts von täglichen Gottesdiensten der Christen. Aber bereits Tertullian setzt um 200 in Karthago[2] das tägliche Opfer als feststehenden Brauch voraus. Um dieselbe Zeit schrieb auch Hippolytus von Rom schon über die Frage: an eucharistia accipienda quotidie?[3], d. i. auch in Rom wurde um 200 die Eucharistie schon täglich gefeiert. Ja Rom ist es allem Anschein nach gewesen, welches sich zuerst in den Jahren 150—200 zu dieser Neuerung entschlossen hat. Denn Rom war für Afrika damals in Fragen des Glaubens und der Disziplin die unbedingt maßgebende Autorität[4]. Was in

---

[1]) Hieronymus, Adversus Jovinianum (verfaßt 393) 1, 20 Opp. ed. Vallarsi 3, 249: Ad munditias corporis Christi omnis coitus immundat. 1, 34 p. 269: si laicus et quicunque fidelis orare non potest, nisi careat officio conjugali, sacerdoti, cui semper pro populo offerenda sunt sacrificia, semper orandum est. Si semper orandum est, ergo semper carendum matrimonio. Epist. 22, 22 ebd. 1, 106: aut oramus semper et virgines sumus, aut orare desinimus, ut conjugio serviamus. Epist. 48, 16 ebd. 1, 220: mariti mihi non irascantur, sed scripturis sanctis, immo episcopis et presbyteris et diaconis et universo choro sacerdotali et levitico, qui se noverunt hostias offerre non posse, si operi serviant conjugali.

[2]) De idololatria c. 7: adleguntur in ordinem ecclesiasticum artifices idolorum pro scelus! semel Judaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus ejus lacessunt. O manus praecidendae! viderint jam, an per similitudinem dictum sit: si te manus tua scandalizat, amputa eam. quae magis amputandae, quam in quibus domini corpus scandalizatur? Die anderen, von den katholischen Liturgikern, z. B. von Probst, Die Sakramente und Sakramentalien S. 233 ff., oft angeführten Beweise beweisen nichts: ad uxorem II, 8 eleemosynae sine tormento, sacrificia sine scrupulo, quotidiana diligentia sine impedimento wird zu einem solchen nur, wenn man quotidiana fälschlich auf sacrificia bezieht. Adv. Marcionem IV, 26 'quis mihi dabit panem cottidianum! ... qui etiam de coelo panem angelorum per cottidianum populo suo praestitit' blickt zurück auf die Spendung des Manna in der Wüste und De oratione 8 erlaubt keine sichere Deutung. Die nächsten urkundlichen Zeugnisse für Afrika finden sich dann bei Cyprian Epist. 57, 3. 58, 1. 66, 3; de dominica oratione 18. Augustin, Conf. 5, 9, 17; Sermo 56, 10. 57, 7. 58, 4. 102, 4. 227, 1; Epist. 54, 2.

[3]) Hieronymus, Epist. 71, 6, Opp. 1, 434. Aus späterer Zeit vgl. Isaak, Liber quaestionum nr. 127, 36 ed. Souter 1, 157.

[4]) Vgl. Tertullian, De praescriptione 36. Cyprian, Epist. 48, 3. 59, 14.



Rom geschah, fand daher auch in Karthago alsbald Eingang, während der umgekehrte Fall, daß karthagische Sitte in Rom rezipiert worden wäre, sich, soviel wir wissen, nie ereignet hat. Wann der römische Brauch in den übrigen abendländischen Provinzen sich einbürgerte, läßt sich nicht mehr genau feststellen. In Gallien[1] ist uns das tägliche Opfer urkundlich bezeugt erst 359/60, in Spanien[2] gar erst 398. Aber daraus folgt keineswegs, daß es in diesen Provinzen erst im 4. Jahrhundert aufgekommen sei. Aus c. 33 der Synode von Elvira[3] muß man vielmehr schließen, daß es in Spanien schon vor 300 üblich war, und c. 19 des Konzils von Arles vom Jahre 314 legt die Vermutung nahe, daß auch in Gallien damals wenigstens die Bischöfe bereits täglich zu opfern pflegten[4]. Zur Zeit des Konzils von Nicäa ward also allem Anschein nach schon überall im Abendlande die Messe täglich begangen[5]. Anders gestaltete sich die Entwicklung im Orient. Hier war es allem Anscheine nach zu Beginn des 4. Jahrhunderts nur in Palästina üblich[6], täglich die Eucharistie zu feiern. Aber eben darum hielt man hier damals auch die *ἱερώμενοι* an, ihre Frauen immer zu halten, als hätten sie sie nicht, und zwar rechtfertigte man dies ausdrücklich mit kultischen Gründen. Weil sie mit der *θεραπεία θεοῦ* zu tun haben, geziemt es sich für sie, sich des ehelichen Verkehrs zu enthalten[7]. Aber auch in Palästina vermochte sich dieser Brauch nicht zu behaupten. Um 375 fanden, wie der Palästinenser Epiphanius[8] in einer Übersicht über die kirchlichen Sitten des Orients mitteilt, „nach der Einsetzung der Apostel" im Osten in der Regel nur am Sonntag, Mittwoch und Freitag, bisweilen auch am Samstag *συνάξεις*, d. i. eucharistische Gottesdienste statt. Diese Angaben werden für Ägypten schon durch Petrus von Alexandrien[9], für Syrien durch Chrysostomus[10], für Kleinasien durch Basilius von Cäsarea bestätigt[11]. Eben darum aber hatte im

[1]) Hilarius, Fragm. 7. Opp. (Migne 10) 725; zur Datierung vgl. O. Bardenhewer, Gesch. der altkirchlichen Literatur 3, 382 ff.

[2]) Hieronymus a. a. O.; aber schon Siricius setzt in der Dekretale an Himerius vom 10. Febr. 385 (oben S. 7, 3) das tägliche Opfer voraus, vgl. auch c. 5 Toledo I (400).

[3]) Oben S. 9.

[4]) De episcopis peregrinis qui in urbem solent venire, placuit iis locum dari ut offerant.

[5]) Vgl. für Mailand und Oberitalien noch Ambrosius, De sacramentis 4, 6; 5, 4; in Ps. 118, 26 sqq.; Sermo contra Auxentium 34; Augustin, Conf. 5, 9, 17.

[6]) Euseb, Demonstr. evang. 1, 10, 18 ed. Heikel, p. 46: *ὁσημεραὶ ἐπιτελοῦντες*.

[7]) Ebd. 1, 9, 21 p. 43, vgl. oben S. 7, 1.

[8]) Expositio fidei c. 22, 24. Diese *συνάξεις* werden von den täglichen Morgen- und Abendandachten ausdrücklich unterschieden.

[9]) Epist. canonica c. 15 ed. Routh, Reliquiae sacrae 4[1], 45. Vgl. aus späterer Zeit Socrates hist. eccl. V 22, 45. Testamentum Domini ed. Rahmani 1, 22.

[10]) In Acta Hom. 29, 3 Migne 60, 217: zweimal in der Woche Gottesdienst. In I Tim. Hom. 5 ebd. 62, 530: Freitag, Samstag, Sonntag Gottesdienste.

[11]) Epist. 93 Opp. (MSG) 4, 484 f. Wie er behauptet, ließen sich in Ägypten damals schon die Frommen, um einen Ersatz für die tägliche Kommunion zu haben, von dem Priester



Osten die Kirche auch keinen Anlaß, von den Altardienern ständige Enthaltsamkeit zu fordern, sondern konnte sich damit begnügen, denselben den Beischlaf nur für die Tage des Altardienstes zu untersagen. Das hat denn auch das Trullanum 692 in c. 13 getan und dabei ausdrücklich ausgesprochen: *χρὴ τοὺς τῷ θυσιαστηρίῳ προσεδρεύοντας ἐν τῷ καιρῷ τῆς τῶν ἁγίων μεταχειρήσεως ἐγκρατεῖς εἶναι ἐν πᾶσιν, ὅπως δυνηθῶσιν οὗ παρὰ τοῦ θεοῦ ἁπλῶς αἰτοῦσιν ἐπιτυχεῖν*[1]. Das Trullanum hat damit aber nur eine alte, längst im ganzen Orient eingebürgerte Sitte gesetzlich sanktioniert. Das lehrt die Tatsache, daß auch die koptische, die abessinische[2], die armenische[3], die maronitische[4] und vermutlich auch die andern schismatischen Kirchen des Ostens die Altardiener im selben Umfange und mit derselben Begründung zur Enthaltsamkeit verpflichten. Die Praxis des Orients beweist mithin, daß die kirchliche Kontinenzbewegung wirklich in der Vorstellung wurzelt, mittelst deren Damasus, Siricius und ihre Nachfolger sie zu rechtfertigen versuchen. Im Orient wie im Occident war man spätestens seit dem 3. Jahrhundert allgemein der Überzeugung: der Beischlaf macht kultusunfähig, d. i. er gefährdet die Wirksamkeit des eucharistischen Opfers und Gebetes. Aus dieser Überzeugung ergab sich von selbst die Forderung: also haben sich die Altardiener vor dem eucharistischen Opfer und Gebete des Beischlafs zu enthalten. Von da aus kam man dann dort, wo man nur drei- oder viermal in der Woche zelebrierte, zu dem Schlusse: die Altardiener können verheiratet sein und dürfen, die Tage vor dem Opfer ausgenommen, ungehindert das officium conjugale ausüben, da aber, wo man das Opfer täglich beging, konnte man sich damit nicht begnügen, sondern mußte früher oder später zu der Meinung kommen: die Altardiener haben dauernd auf den ehelichen Verkehr zu verzichten. Wo ist diese Ansicht nun zuerst vertreten worden und durchgedrungen? Aller Wahrscheinlichkeit nach da, wo man zuerst zur täglichen Feier der Eucharistie übergegangen war: in Rom. Denn von Rom ist sie vermutlich noch im 3. Jahr-

---

bei der Eucharistie „mehr Brot" reichen, d. i. es bestand hier allem Anschein nach bereits die Sitte des sogen. Antidoron, vgl. Leopold Karl Götz, Kirchenrechtliche und kulturgesch. Denkmäler Altrußlands (Stutz, KR. Abhdl. 18. 19) 239 ff.

[1]) So wörtlich nach c. 2 der Synode von Carthago v. 387, welche ausdrücklich erwähnt wird, vgl. oben S. 9, 4. Dies ist heute noch Gebot, vgl. Isidor Silbernagl, Verfassung und gegenwärtiger Bestand sämtlicher Kirchen des Orients (Landshut 1865) S. 5; für Altrußland Götz a. a. O. S. 239 ff.: der Priester, der bei seiner Frau war, darf nur außerhalb des Altars das Evangelium lesen und nur das Antidoron essen. War er in der Nacht vom Freitag auf Samstag bei der Frau, so darf er zelebrieren, aber nur wenn er sich bis zum Gürtel gewaschen hat.

[2]) Kirchenordnung des Königs *Zar'a* Jakob (gest. 26. August 1468) ed. A. Dillmann, Abhdl. Berl. Ak. 1884, 2 S. 51 f.

[3]) Tournefort, Reise nach der Levante, Nürnberg 1776, S. 412: nur die Nacht vor der Messe. Silbernagl 194 f.: 15 Nächte. Sie pflegen dann gewöhnlich 15 Tage Messe zu lesen, so daß sie immer einen Monat von ihrer Frau sich trennen.

[4]) 3 Tage vor der Eucharistie, ebd. 326 f.



hundert nach Spanien gelangt, wo sie zuerst um die Wende des 3. und 4. Jahrhunderts urkundlich bezeugt ist. Aber auch in Gallien und Afrika war sie damals wohl schon, wenn nicht eingebürgert, so doch weit verbreitet. Denn sonst hätte Bischof Aurelius von Karthago auf der zweiten karthagischen Synode kaum behaupten können, daß es sich dabei um etwas handele, **quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas**[1]. Ebenfalls noch im Laufe des 3. Jahrhunderts muß sie auch in Palästina Eingang gefunden haben, wo ihr schon vor 250 in Origenes ein höchst einflußreicher Vorkämpfer erstand[2]. Aber hier gab man sie allem Anschein nach schon im 4. Jahrhundert, als man die täglichen Gottesdienste abschaffte, wieder auf. Nur im Abendlande hielt man unverrückt daran fest und wagte dann endlich seit den letzten Jahrzehnten des 4. Jahrhunderts ihr auch praktisch Folge zu geben und den Altardienern überall in aller Form Rechtens den ehelichen Verkehr zu verbieten. — Schon Origenes beruft sich überall da, wo er die Kontinenz empfiehlt[3], auf I Kor. 7, 5, und auch in der Beweisführung der Päpste steht diese Stelle immer voran. Aber hatte man ein Recht, den Apostel gewissermaßen als Kronzeugen zu zitieren? Nein! Er warnt die Eheleute gerade vor dem, was Origenes als idealen Zustand betrachtet, nämlich daß sie dauernd dem ehelichen Verkehr entsagen, und er sagt auch kein Wort von dem, was die Päpste und Hieronymus ihm ohne weiteres immer unterstellen, daß nämlich der Erfolg des Gebetes von der Keuschheit des Betenden abhänge. Daß diese Stelle den Anstoß zu der altkirchlichen Kontinenzbewegung gegeben habe, kann man also im Ernste nicht behaupten. Sie ist vielmehr erst nachträglich, als man nach einem Schriftbeweise für das neue Kirchengesetz suchte, zu einem solchen gestempelt worden, indem man alles in sie eintrug, was man daraus herauslesen wollte. Nur darüber kann man im Zweifel sein, ob der von dem Apostel gebilligte Brauch christlicher Eheleute, zeitweilig des ehelichen Verkehrs sich zu enthalten, um gemeinsam dem Gebete obzuliegen, nicht irgendwie schon mit der Vorstellung zusammenhängt, daß der Beischlaf kultusunfähig macht. — Mit sehr viel mehr Recht können die Päpste das Alte Testament für sich anführen. Hier begegnet in der Tat öfters die Anschauung[4], daß jeder Samenerguß, also auch der Beischlaf den Mann unrein,

---

[1]) c. 2 Carthago II (387).

[2]) Homil. 23, 3 in Num., verfaßt nach 244, Opp. ed. Lommatzsch 10, 280: si oratio justi sicut incensum offertur in conspectu Domini et elevatio manuum ejus sacrificium est vespertinum, dicit autem Apostolus iis qui in conjugiis sunt (I Kor. 7, 5): 'nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi, et iterum in id ipsum sitis', certum est, quia impeditur sacrificium indesinens iis qui conjugalibus necessitatibus serviunt. Unde videtur mihi, quod illius est solius offerre sacrificium indesinens, qui indesinenti et perpetuae se devoverit castitati. Sed sunt et alii dies festi iis, qui forte non possunt indesinenter immolare sacrificia castitatis.

[3]) Vgl. die vorige Note und περὶ εὐχῆς c. 2, 2; 8, 1 ed. Koetschau (Berliner Kirchenväter) Origenes Werke 2, 300, 317. Hom. in Matth. t. 14 ed. Delarue 617.

[4]) Ex. 19, 15. Lev. 15, 16ff. I Sam. 21, 5ff. II Sam. 11, 10ff.



d. i. kultusunfähig mache. Danach hatten natürlich in erster Linie die Priester[1] ihr Verhalten einzurichten. Die jüdische Sitte ging später auch in diesem Stücke noch weiter als das Gesetz. Sie verbot den Beischlaf am Sabbath[2] und empfahl, wie es scheint, jungen Eheleuten, nach der Hochzeit zunächst Enthaltsamkeit zu üben und miteinander zu beten[3]. Daher stammt wohl auch der Brauch, den Paulus I Kor. 7, 5 voraussetzt. Aber man hat nicht den Eindruck, daß das Spätjudentum sich des Zusammenhangs zwischen Kultusfähigkeit und Enthaltsamkeit klar bewußt war. Es beobachtete jene Gebote und „Aufsätze", wie so viele Gebote und Aufsätze, einfach weil sie geboten waren, ohne darüber ernstlich nachzudenken, warum sie geboten seien. — Allein der Schriftbeweis genügt den Päpsten noch nicht. Um allen Ansprüchen gerecht zu werden, suchen sie ihre These auch noch religionsgeschichtlich zu begründen. 'Certe idololatrae', behauptet schon Damasus I.[4] 'ut impietates exerceant — et daemonibus immolent, imperant sibi continentiam muliebrem', und Siricius folgt allsogleich seinen Spuren, indem er hinzufügt: 'hoc opprobrium', nämlich daß die ministri sacrati ohne Scheu mit ihren Weibern weiter verkehren, 'potest jure etiam gentilitas accusare'[5]. Welche idololatrae sie dabei im Auge hatten, sagen sie leider nicht. In erster Linie darf man wohl an die Isispriester und Isismysterien denken. Denn der Isiskult spielte im 4. Jahrhundert in Rom noch eine beträchtliche Rolle[6]. Aber Isis war keineswegs die einzige Gottheit, die von ihren Dienern solches forderte. Auch in der römischen, der griechischen und in den orientalischen Religionen des Altertums galt zeitweilige oder auch ständige Enthaltsamkeit vielfach als ein Erfordernis der Kultusfähigkeit[7]. Das zeigt zur Genüge schon die Geschichte der Worte ἁγνός und castus, die ursprünglich genau wie das deutsche „keusch" soviel wie „kultisch rein" bedeuten[8]. Man sagt somit kaum zuviel, wenn man behauptet: die Vorstellung, daß der

---

1) Vgl. Josephus Antiqu. 17 § 165 f. Mishnah Para 3, 1. Joma 1, 1. Aboth 5, 5. Tamid 1, 1.

2) Jubiläen 50, 7 f.; vgl. Fr. Bohn, Der Sabbath im A.T. und im altjüdischen Aberglauben 78. Beer in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Traktats Sabbath in der Fiebigschen Sammlung.

3) Tobith 6, 19. 8, 3 ff.

4) Schönemann 466 c. 6.

5) Ebd. 433 c. 3.

6) Beweis die Leidenschaft, mit der er um 350 in Rom noch von Firmicus Maternus, De errore profanarum religionum c. 2, 9 f. 27 und noch um 375 von Isaak = Pseudo-Augustin, Liber quaestionum nr. 114, 11 p. 308 ff. bekämpft wird. Zur Sache vgl. G. Wissowa, Religion und Kultus der Römer[2] 356.

7) Vgl. Chwolson, Die Ssabier und der Ssabionismus, Petersburg 1856, 2, 98 f. Eugen Fehrle, Die kultische Keuschheit im Altertum, Religionsgesch. Versuche und Vorarbeiten, 6. Bd., Gießen 1910; zur Kritik H. Strathmann, Geschichte der frühchristl. Askese, Leipzig 1914, S. 214 ff. Es sei nur an die Vestalinnen und die Gallen der Kybele erinnert.

8) Fehrle S. 42 ff. Grimm, Wörterbuch s. v.



Beischlaf kultusunfähig mache, war in den ersten Jahrhunderten der christlichen Ära in der alten Welt so verbreitet, daß es geradezu auffällig wäre, wenn sie nicht auch in den christlichen Gemeinden Eingang gefunden hätte. Von wem haben sie nun die Gemeinden übernommen, von den Juden oder von den Heiden? Erinnert man sich, wie energisch die alten Christen noch im 3. Jahrhundert alle heidnischen Kultbräuche ablehnten, dann wird man zunächst geneigt sein, sich für die erstere Möglichkeit zu entscheiden. Denn gegen jüdische Sitten und Anschauungen, die irgendwie durch das Alte Testament gerechtfertigt erschienen, verhielt man sich lange nicht so abweisend, die ließ man vielmehr oft ganz unverändert weiter bestehen oder führte sie wohl gar erst nachträglich ein. Nirgends aber war dieser Einfluß der Synagoge so stark wie auf dem Gebiete des Kultus und der kultischen Sitte. Die Beibehaltung der jüdischen Woche, der Brauch einen Tag der Woche als Festtag und zwei als Fasttage zu begehen (Did. 8, 1), die Sitte des Buß-, Trauer- und Inspirationsfastens, die Gewohnheit des dreimaligen täglichen Gebets (Did. 8, 2) und des Händewaschens vor dem Gebet[1], die Anschauung, daß der Prophet als der Hohepriester der Christen Anspruch auf die Erstlinge von allem Ertrage der ländlichen und häuslichen Arbeit habe (Did. 13), sind dafür nur die bekanntesten Belege aus der ältesten christlichen Zeit. In fast noch größerem Umfange wurden dann alttestamentliche Satzungen und Einrichtungen rezipiert, als man dazu überging, den Kultus reicher auszugestalten und das Recht der Kultusdiener genauer zu fixieren. Man verglich[2] nun nicht mehr bloß die Bischöfe, Presbyter und Diakonen mit den Priestern des alten Bundes, man übertrug vielmehr auf sie immer häufiger direkt die alten Amtsbezeichnungen Hohepriester, Priester und Levit und wandte, so gut es ging, auf sie die Bestimmungen des alten Priesterrechtes an[3]. Man verglich das Abendmahl nicht mehr bloß mit einem Opfer (Did. 14), man wandelte es allmählich vollständig um in eine Opferhandlung und in ein Opfermahl, ja entschloß sich bereits in Rom und Palästina, wohl in Erinnerung an das tägliche Opfer des fehllosen Lammes im Tempel zu Jerusalem, dies sacrificium, als dessen hostia das Lamm Gottes betrachtet wurde, täglich darzubringen. Vor allem aber begann man jetzt bewußt in Ost und West, die vielleicht vorher schon vielfach tatsächlich befolgten kultischen Vorschriften der Thora, die sich auf das Geschlechtsleben beziehen, zu beobachten. So verbot man z. B. der menstruierenden Frau mit Berufung auf die Thora, am Opfer teilzunehmen[4], und erörterte eifrig die Frage, ob ein Christ, wenn er zuvor den Beischlaf ausgeübt oder eine Pollution gehabt habe,

---

[1]) Tertullian, De oratione 13.

[2]) Vgl. I Clemens 40 mit Tertullian, De baptismo 17; Hippolytus, Philos. Prooem.; Cyprian, Epist. 1, 1; Didascalia II 25, 7.

[3]) Cyprian, Epist. 1, 1; 4, 4; 65, 2; 67, 3—10; 72, 2; de unitate 26; vgl. Didascalia II 3, 1 und die vielen Zitate aus dem Gesetz bei beiden Schriftstellern.

[4]) Dionysius ad Basilidem ed. Feltoe 102 ff.

kommunizieren dürfe[1]. Dionysius von Alexandrien wollte die Entscheidung hierüber, obwohl er selber sichtlich es für ein Unrecht hielt, in solchem Zustande das „Allerheiligste" zu berühren, noch dem Gewissen des Einzelnen überlassen. Aber Dionysius dachte immer sehr viel freier als die *κοινοί πιστοί* und die Mehrzahl seiner Amtsbrüder. Für diese war jene Frage aller Wahrscheinlichkeit nach überhaupt schon keine Frage mehr, sondern bereits, wie für die Christen des 4. Jahrhunderts, einfach das maßgebend, was das „Gesetz" hierüber befahl[2]. Was man nun von den Laien vorerst erwartete, das glaubte man von den Altardienern selbstverständlich in weiten Kreisen schon geradezu fordern zu dürfen. Denn darüber ließ das „Gesetz" keinen Zweifel, daß eine geringe Verfehlung schon genüge, um den Priester kultusunfähig und sein Gebet und Opfer unwirksam zu machen[3], und auch das ergab sich klar aus den Satzungen Ex. 19, 17—22, daß zu der „Heiligkeit", die Gott von allen Menschen, die sich ihm nahen, insbesondere aber von den Priestern fordert, nicht zuletzt die Enthaltung vom Weibe gehöre[4]. Es ist sonach bloß als ein Zufall zu betrachten, daß uns in den Fragmenten, die wir von der kirchlichen Literatur des 3. Jahrhunderts noch besitzen, keine direkte Äußerung über die Kontinenz der Altardiener erhalten ist. Die Vorstellungen, aus denen jene Forderung sich mit logischer Notwendigkeit ergab, waren jedenfalls damals alle schon vorhanden und die Stellen, die sie zu beglaubigen und zu rechtfertigen schienen, Leuten wie Cyprian schon ebenso geläufig und präsent, wie die allbekannten messianischen Sprüche.

Aus alledem ergibt sich, daß die Kontinenzbewegung irgendwie mit der Rezeption alttestamentlicher Anschauungen, Bräuche und Einrichtungen zusammenhängt, die etwa um die Wende des 2. und 3. Jahrhunderts beginnt und dann bis tief ins 4. Jahrhundert sich fortsetzt. Welcher Art dieser Zusammenhang war, ist damit jedoch noch nicht festgestellt. Auf den ersten Blick könnte man

---

[1]) Ebd.

[2]) Ambrosiaster zu I Kor. 7, 5f. p. 228: der eheliche Verkehr hat zu unterbleiben an den dies festi et processionis (= σύναξις, vgl. Du Cange s. v.), weiter auch während der Schwangerschaft der Frau und in der Zeit ihrer Reinigung, nachdem sie geboren hat, vgl. Liber quaestionum 127, 35 p. 415. Die letztere Bestimmung geht sicher zurück auf das Alte Testament. Das Verbot der Kohabitation mit Schwangeren, das sich zuerst bei Athenagoras Suppl. 36, Clemens Paed. 2, 20 und Origenes in Genesin Hom. 6 ed. Delarue 75 findet, ist stoischer Herkunft, vgl. Seneca de matrimonio bei Hieronymus adv. Jovinianum I, 49 Opp. 2, 319, hat aber auch in der jüdischen Sitte eine Stütze, vgl. Talmud Nidda 31a und dazu J. Preuß in der Ztschr. für Geburtshilfe und Gynäkologie 53, 539. Sicher jüdisch ist die Anschauung, daß der Beischlaf nur erlaubt sei, um posteritas zu erzielen, vgl. Philo Vita Mosis I 28 mit Clemens Recogn. 6, 12 und Ambrosiaster a. a. O., und daß der Mann der menstruierenden Frau nicht beiwohnen dürfe, vgl. Clemens Recogn. 6, 10.

[3]) Vgl. Cyprian, Epist. 65 und 67: er zitiert Ex. 9, 31; 19, 22; 30, 20. 21; Lev. 21, 17 in fester Folge, um die oben angeführten Sätze zu beweisen.

[4]) Derselbe Testim. 3, 32. Außer Ex. 19, 17 wird hier auch I Sam. 21, 5 als testimonium, d. i. Beweismittel angeführt.



wohl meinen, es liege hier einfach ein Versuch vor, alttestamentliche Satzungen auf christlichem Boden durchzuführen. Allein hiergegen spricht doch schon, daß die Satzungen, um die es sich handelt, einem Vorstellungskreis angehören, der mit dem Christentum absolut unvereinbar erscheint. Man hätte daher wohl auch fernerhin über diese specialia legis stillschweigend hinweggelesen[1] oder sich damit begnügt, sie typologisch, allegorisch oder moralisch auszulegen, hätte man nicht inzwischen ein gewisses Verständnis für derlei kultische Antiquitäten erworben und zugleich die Überzeugung gewonnen, daß man auch solche Stellen gleich in ihrem Wortsinn unmittelbar praktisch für das Gemeindeleben verwerten könne. Wie war man zu diesem höchst auffälligen sachlichen Verständnis für dergleichen der christlichen Anschauung von Gott und dem Verkehr des Menschen mit Gott so fernliegende kultische Vorschriften gekommen? Sicher nicht einfach durch das Studium des Alten Testaments selber. Denn dann müßten schon die Christen der früheren Generationen, die mindestens ebenso eifrig gerade mit den Zeremonialgesetzen des Pentateuchs sich beschäftigt haben[2], etwas davon verraten. Sicher aber auch nicht durch das Studium des Neuen Testamentes, denn wo würde da die kultische Askese empfohlen oder der Sinn dafür geweckt? Folglich können es die Christen jener Tage nur aus der Welt mitgebracht haben, der sie einst angehört hatten und deren Interessen, Stimmungen und Anschauungen, obschon sie für sie längst die böse Welt geworden war, sie doch noch vielfach teilten, aus dem Heidentum. Denn in dieser Welt war die kultische Askese in allen möglichen Formen im Schwange. Ich komme sonach zu dem Schlusse: das Grund- und Leitmotiv der altkirchlichen Kontinenzbewegung, die Vorstellung, daß der Beischlaf kultusunfähig mache, stammt weder aus dem Neuen noch auch unmittelbar aus dem Alten Testament, sondern aus dem Heidentum. Das Alte Testament hat die Rezeption dieser Vorstellung nur ermöglicht und erleichtert und die Formen dargeboten, in denen dieselbe dann bestimmenden Einfluß auf die Entwicklung der kirchlichen Sitte und des kirchlichen Rechts gewann. Allein es hat diese Rezeption doch auch erst ermöglicht. Hätte man sich nicht auf Ex. 19, 17, Lev. 15, I. Sam. 21, 5 berufen können, dann wären solche rein kultische Motive und Gedanken kaum oder wenigstens nicht so frühe schon in der Gesetzgebung der Kirche zur Herrschaft gekommen. Wie man aber darüber auch denken möge, das eine steht fest: mit der Hochschätzung der Virginität hat die Kontinenzbewegung nichts zu tun. Ihre Wurzel ist vielmehr die urtümliche, beinahe in allen Religionen wenigstens als unverstandenes Überlebsel anzutreffende Anschauung, daß zur Kultusfähigkeit oder Keuschheit im ursprünglichen Sinne auch die geschlechtliche Enthaltsamkeit oder Keuschheit im späteren abgeleiteten Sinne gehöre. Die Theologen haben sehr frühe schon auch diese mit den religiösen

[1]) In der älteren Literatur werden sie nie erwähnt. Erst Clemens zitiert einmal Ex. 19, 16 ff., vgl. Strom. 3, 73.

[2]) Vgl. Hebr., Barnabas, Justin Dialogus.



Voraussetzungen des Christentums nicht verträgliche Anschauung zu spiritualisieren und zu rationalisieren versucht, die Griechen, auch hier ihrem Genius folgend, indem sie die Enthaltsamkeit im Sinne der philosophischen Mystik als ein Mittel zur Reinigung und Entmaterialisierung der Seele empfahlen[1], die Lateiner, indem sie, dem Grundgedanken *ihrer* Frömmigkeit entsprechend, den Verzicht auf den ehelichen Verkehr als eine überpflichtmäßige Leistung darstellten[2], durch welche das Gebet und das Opfer in den Augen Gottes einen besonderen Wert erhalte. Aber das sind hier wie dort nur sekundäre Reflexionen, in die selbst bei den konsequenten Spiritualisten immer wieder jenes alte kultische Motiv störend sich eindrängt. Diese Reflexionen haben vielleicht hie und da dazu beigetragen, die Kirche in ihrem Vorgehen zu bestärken, aber nie und nirgends sie dazu allererst veranlaßt, geschweige denn sie irgendwo bestimmt, die Altardiener *gesetzlich* zur Enthaltsamkeit zu verpflichten.

Im Mittelalter versuchte die Kirche zunächst einfach die alten Keuschheitsgesetze durchzuführen. Im Frankenreich[3], in Deutschland, Italien[4] nnd Wessex[5] unterstützte sie dabei zeitweilig auch die weltliche Gewalt. Aber selbst in Wessex, wo die Könige seit ca. 942 die unenthaltsamen Priester auch mit dem Verlust ihrer weltlichen Güter und des ehrlichen Grabes bedrohten und sich samt ihren Thegnas verpflichteten, sie zur Unterwerfung unter die kanonischen Satzungen zu zwingen, endete die Bewegung im Anfang des 11. Jahrhunderts mit dem Eingeständnis, daß der Widerstand der Geweihten unbesiegbar sei[6]. Erst als 1049 das reformierte Papsttum, geleitet von den lothringischen Kanonisten, den Kampf gegen die Priesterehe aufnahm, begann allmählich die Situation sich zuungunsten der clerici incontinentes zu ändern. Denn jetzt begnügte sich die Kirche nicht mehr damit, von ihnen zu fordern, daß „sie ihre Weiber hätten, als hätten sie sie nicht", sondern nötigte sie mit allen Mitteln des Zwangs und der Überredung, von ihren Frauen sich zu scheiden, und erklärte sie zugleich für unfähig, eine echte Ehe einzugehen. Den ersten Schritt in dieser Richtung tat allem Anschein nach Papst Leo IX., indem er den Priestern bei Strafe des Verlustes ihrer Pfründe und dauernden Ausschlusses vom Altardienste befahl, ihre Frauen zu entlassen[7]. 1054 gab dann der Kardinal Humbert, der drei Jahre später für die Laieninvestitur den Schandnamen

---

[1]) So Origenes vgl. S. 14.

[2]) So Isaak vgl. S. 10.

[3]) Vgl. Capitularia 1, p. 228, c. 26. 336, c. 7. 374, c. 15.

[4]) Vgl. Augsburg 7. Aug. 952 c. 1, 4. Capitulare Veronense 29. Okt. 967 c. 11. MG Constit. 1, 19. 30.

[5]) Londoner Synode 942/6, 4 Eadgar 1, 7 f. (962/3), Gesetze der Angelsachsen ed. Liebermann p. 184, 208.

[6]) Aelfric, Pastoral epistle 33 ed. Thorpe, Ancient laws 458.

[7]) Das ist zu schließen aus c. 3 Rom 1059, Mansi 19, 897. Die Konzilien und Dekretalen Leos IX. sind sehr schlecht überliefert.



Simonie erfand, im Streite mit Byzanz, wohl in Erinnerung[1] an die Beschlüsse des Konzils von Tours, zuerst das Schlagwort aus: die Priesterehe ist nikolaitische Ketzerei. Danach verbot 1059 Papst Nikolaus II.[2] zuerst den Gläubigen, bei einem verheirateten Priester die Messe zu hören, und stellte in Konsequenz dieses Verbotes durch seine Legaten in Frankreich den unenthaltsamen Klerikern nur noch die Wahl, entweder auf ihre Frauen oder auf ihr Amt und ihre Pfründe zu verzichten[3]. Die Priester, die sich dessen weigerten, wurden seitdem von den Reformern einfach als Konkubinarier, ihre Kinder aber als Bastarde behandelt und endlich von dem Lothringer Hugo von Die auf der Synode von Poitiers vom 15. Januar 1078, falls sie nicht vorzogen in ein Kloster oder in ein Regularstift einzutreten, direkt als untauglich zum geistlichen Amte bezeichnet[4]. Danach blieb nur noch übrig, in aller Form Rechtens die Priesterehe für nichtig zu erklären. Aber dazu nahm sich die Kurie reichlich Zeit. Noch das erste Laterankonzil äußerte sich über diese Frage nicht hinreichend deutlich und bestimmt[5]. Erst Innocenz II. sprach 1139 auf dem zweiten Laterankonzil[6] klipp und klar aus, worauf die ganze Bewegung seit Leo IX. abgezielt hatte: Kein Kleriker kann nach der Subdiakonatsweihe mehr eine echte Ehe schließen. Alle solche Ehen, soweit sie noch bestehen, sind nichtig und die daraus hervorgegangenen Kinder unehelich und irregulär.

Durch alle diese Gesetze und Verordnungen wollte man letzten Endes dasselbe erreichen, was einst die alte Kirche erstrebt hatte: die vollkommene Enthaltsamkeit der Altardiener. Aber an Stelle dieses idealen Ziels war in praxi doch etwas anderes getreten, woran die alte Kirche überhaupt noch gar nicht gedacht hatte: die Durchführung des Zwangszölibats. Für dies nächste Ziel kämpfte man mehrere Menschenalter hindurch mit dem Aufgebot aller Mittel, bis es erreicht zu sein schien. Und warum? Weil man überzeugt war, mit dem Zölibat sei auch die Kontinenz oder doch ein sicheres Unterpfand für die Kontinenz der Altardiener gegeben. Wie sehr man sich darin täuschte, ward sehr bald kund und offenbar. Aber es war doch ein charakteristisch mittelalterlicher und inso-

---

[1] Oben S. 8, 5. Vgl. Responsio adversus Nicetae Pectorati libellum c. 25 ff. ed. Corn. Will, Acta et Scripta quae de controversiis eccl. Graecae et Latinae extant (1861) p. 147 ff. Über den Autor ebd. 136, 1. Daß auch durch den Kampf gegen Byzanz die Priesterehe damals für Rom zu einer brennenden Frage geworden war, wird in der Literatur, soviel ich sehe, nicht beachtet.

[2] c. 3 Rom 1059, wiederholt c. 3 Rom 1063 Mansi 19 p. 897 1025.

[3] c. 6 Tours 1060 ebd. vgl. c. 7 Gerona 1068, ebd. p. 927 1071, c. 15 Rouen 1072, ebd. 20 p. 38 usw.

[4] c. 8 vgl. ebd. p. 418 f. Die Neuheit dieser Bestimmung heben hervor die Briefe Libelli de lite 3 p. 574. Die von Hinschius, KR 1, 11 n. 5 zitierten Beschlüsse des Konzils von Bourges 1031, Mansi 11, 501 ff., sind eine Fälschung des 13. Jahrhunderts.

[5] c. 3 Mansi 20 p. 282.

[6] c. 7, 21 Mansi 21 p. 527.



fern psychologisch begreiflicher Irrtum. Wie in so vielen Fällen glaubte man eine ideale Forderung mit besonders scharfen Zwangsmitteln durchsetzen zu können und sah dann doch in einem erzwungenen äußeren Rechtverhalten schon eine Gewähr für das Vorhandensein der Gesinnung, die man mit solch äußerlichen Mitteln erzeugen zu können wähnte. Die Politisierung der Kirche und der dem mittelalterlichen Denken eigene Formalismus[1], der in der Erfüllung gewisser äußerer Formeln und rechtlicher Bedingungen schon eine Erfüllung des sittlichen Gebotes sieht und daher so leicht die äußere Sittsamkeit mit der Sittlichkeit verwechselt, spiegeln sich somit auch in der Zölibatsbewegung jener Zeit, ja dem Einfluß dieser beiden die Entwicklung der mittelalterlichen Welt und Weltanschauung in so weitem Umfange bestimmenden Mächte sind letztlich die Besonderheiten zuzuschreiben, durch die sich dieselbe von der altkirchlichen Kontinenzbewegung charakteristisch unterscheidet. Es entspricht dem nur, daß die Leiter und Wortführer der Reform sich meist damit begnügen, die große Neuerung rein politisch oder formal juristisch zu begründen, indem sie dafür einfach auf das geltende Recht der Kirche verweisen[2]. Nehmen sie aber doch einmal einen Anlauf, den Zölibat auch sachlich zu rechtfertigen, dann greifen sie unfehlbar zurück auf die Beweisführung des Siricius, d. i. auf die Behauptung, daß das officium conjugale den Kleriker für den Altardienst untauglich mache[3]. Die theologisch oder kanonistisch geschulten Publizisten versuchen dann allerdings in der Regel sogleich diese alte kultische Vorstellung im Geist und Geschmack des Hochmittelalters zu spiritualisieren und zu rationalisieren, indem sie den Begriff untauglich nicht physisch, sondern, der juristisch-formalen Denkweise der Zeit entsprechend, wieder rein juristisch formal fassen, d. i. sie leugnen nicht, daß der verheiratete Priester die Sakramente wirkungskräftig verwalten könne, aber sie behaupten, daß er dazu nicht befugt sei und daher nicht einmal die Kirche betreten dürfe[4]. Allein es gab doch gar manche Theologen, die zu der Höhe dieser juristisch-formalen Betrachtungsweise aller Probleme des Glaubens und der kirchlichen Disziplin sich nicht aufzuschwingen vermochten und auch mit der spitzfindigen und im Grunde ja nur für die Taufe und den ordo passenden Unterscheidung Augustins zwischen sacramentum und res sacramenti nichts Rechtes anzufangen wußten. Diese Leute statuierten kurzab[5]: das Opfer des verheirateten

[1]) Vgl. meine Bemerkungen: Studien und Kritiken 1913, S. 259 ff.

[2]) Charakteristisch dafür sind die Stellensammlungen Libelli de lite 3, 585 ff., 588 ff., 597 ff.

[3]) Vgl. Damiani Opp. ed. Cajetan 3, 168—172, 380, 400—420. Manegold in Libelli 1, 34 ff, Bernald ebd. 2, 7, 72 ff., Epistola de vitanda missa ebd. 3, 33 ff., Honorius ebd. 3, 48 ff, Gratian Dist. 31.

[4]) Vgl. Damiani in Libelli 1, 20 f., 34 f., Anselm von Canterbury, Epist. I, 56 Migne 158, 1125 ff. vgl. 555 f., Elucidarium I c. 29—33 ed. Giles, Lanfranci Opp. 2, 230 ff., Urban II, Jaffé nr. 4308, Gratian Dist. 32 c. 6, p. 4.

[5]) So Honorius, Libelli 3, 48 ff., Epist. de sacramentis hereticorum ebd. 12 ff., der Adressat von Jaffé nr. 4308, vgl. Humbert, Adv. simoniacos II, 28, 32, 40 ebd. 1, 175, 180,

Priesters ist kein Opfer, seine Taufe keine Taufe. Denn er ist ein Heide, ein Götzen- und ein Teufelsdiener und als solcher physisch unfähig, die Sakramente wirkungskräftig zu verwalten. Diese Leute hielten also an der alten kultischen Auffassung der Kontinenz nicht nur fest, sondern zogen daraus auch die weitestgehenden Konsequenzen für die kirchliche Praxis. Noch mehr taten das aber die volkstümlichen Agitatoren, die überall die Laien zum Widerstande und Kampf gegen die Nikolaiten aufzuwiegeln suchten. Sie bezeichneten die Sakramente dieser „Ketzer" wohl geradezu als Hundemist und die Kirchen, in denen sie amtierten, als Viehställe[1]. Allein machten sie damit auch auf die Massen Eindruck? Ja! In Norditalien[2], Westdeutschland und Frankreich sagten die Laien den Nikolaiten nicht nur den Gehorsam auf, sondern traten auch vielfach die von ihnen geweihten Hostien mit Füßen, tauften ihre Kinder selber, ja wollten sich von solchen „Heiden" nicht einmal mehr begraben lassen[3]. Das Volk ließ sich also überall nur allzurasch davon überzeugen, daß zwischen der Keuschheit der Altardiener und der Wirksamkeit ihrer Sakramente ein ursächlicher Zusammenhang bestehe. Danach muß man doch annehmen, daß derartige Vorstellungen in den Massen schon lebendig waren, so daß man sie nur aufzugreifen brauchte, um sie mit Erfolg agitatorisch zu verwerten. Aber läßt sich das auch beweisen? Liest man die Bußbücher, dann staunt man immer wieder, welch breiten Raum darin sexuelle Enthaltsamkeitsgebote kultischer Art einnehmen[4]. Die Erziehung der

189. Auch Gerhoh vertritt diese Anschauung vgl. ebd. 3, 222, 225, 238f., 253ff., 262, 286ff., 423ff. Ebenso in noch späterer Zeit der Urheber des Tractatus de scismaticis ebd. 3, 126.

[1]) Vgl. SS. 8, 19.

[2]) Ebd. vgl. Andreas, Vita Arialdi 2, 15, Acta SS. Junii 27 p. 254.

[3]) SS. 8, 363 und Libelli 2, 438f., 444, 447 (Niederlothringen). Ebd. 1. 287f. (Mosellande). Für Flandern kommen in Betracht die Berichte über Tanchelm, für Frankreich die Berichte über Robert von Arbrissel, Bernhard von Thiron, Heinrich von Lausanne. Honorius hat dies Verhalten der Laien ausdrücklich gerechtfertigt Lib. 3, 54ff.

[4]) Die Eheleute sollen sich enthalten in der Nacht vor Sonntag, Mittwoch, Freitag, in der Fastenzeit vor Weihnachten und Ostern, gelegentlich auch noch in der Woche nach Ostern und in der Woche vor Pfingsten, das sind zusammen etwa 200 Tage des Jahres, vgl. Wasserschleben, Bußordnungen 150 c. 56, 213 c. 12, 238 c. 7, 262 c. 5, 309 c. 21, 404 c. 133. 135, 421 c. 73, 451 c. 9, 473' § 16ff., 560 c. 25, 577 c. 2, vgl. aus dem 11. Jahrhundert Wulfstan, Homilies ed. Napier 305. Aelfric, Homilies ed. Thorpe 1, 178. Institutes of Polity ed. Thorpe, Ancient laws 436. Daher stammt das Verbot der Hochzeiten in den „geschlossenen Zeiten". Während der Menses und in den 40 Tagen der „Reinigung" nach einer Geburt darf keine Frau die Kirche betreten, Wasserschleben 177 c. 125ff., 199 § 17f., 213 c. 12, 404 c. 135, 577 c. 2 und öfter. Daher stammt die noch heute bestehende Sitte des „Kirchgangs". (In den hessischen Dörfern hat sich bis auf den heutigen Tag der Glaube erhalten, der das Motiv dieser Sitte ist: die Frau ist während der Reinigung dämonischen Einflüssen besonders ausgesetzt.) Nach dem Beischlaf dürfen die Eheleute nur, wenn sie sich gebadet haben, die Kirche betreten, aber auch dann müssen sie den Altarplatz 7 Tage meiden, ebd. 207 § 2, 311 c. 26, 385 c. 57. Wer eine Pollution gehabt hat ist am folgenden Tag unfähig zum Altardienst und darf auch nicht kommunizieren ebd. 410 c. 39, 428 § 6, 528 c. 14, 547 c. 2, anders 400 c. 90. Endlich gehört hierher auch das Verbot des,

Laien zu „kultischer Keuschheit" und daneben zu „koscherem" Essen gemäß den rituellen Speisegesetzen der Iren[1] muß danach in der Seelsorge des Mittelalters von Anfang an eine sehr große Rolle gespielt haben. Welche Ergebnisse man damit erzielte, wissen wir nicht. Aber eins wurde sicher dadurch erreicht: daß in den Massen der Glaube an einen geheimnisvollen Zusammenhang zwischen Keuschheit und kultischem Handeln Wurzel faßte. Dieser Glaube hätte sich vielleicht schon im Frühmittelalter sehr viel kräftiger geäußert, hätte die Kirche nicht im Widerspruch zu jenen kultischen Enthaltungsvorschriften immer an der Lehre Augustins[2] festgehalten, daß die Wirksamkeit des Sakraments in keiner Weise durch die persönlichen oder sittlichen Qualitäten des zelebrierenden Priesters bedingt sei. Allein er führte doch auch damals schon zu sehr merkwürdigen Konsequenzen. Wenn man z. B. in England im 10. Jahrhundert alle Teilnehmer eines Ordals, auch die Personen, die nur als Umstand fungieren sollten, zur Enthaltsamkeit in der Nacht vor der heiligen Handlung verpflichtete, so zeigt das, wie sehr man von der Überzeugung durchdrungen war, daß der Erfolg des Gottesgerichts von der kultischen Reinheit aller daran irgendwie beteiligten Leute abhänge[3]. Es wird denn auch damals schon in englischen Gesetzen, deren Urheber tieferer theologischer Bildung nicht verdächtig erscheinen, geradezu ausgesprochen: „der Erfolg der Fürbitte der Geweihten hängt von ihrer Keuschheit ab"[4]. Ja es kommt schon vor, daß die Geweihten selber dieser Überzeugung Rechnung tragen, indem sie z. B. bei besonderen Gelegenheiten sich weigern, Messe zu lesen, weil sie zuvor bei ihrer Frau gewesen sind und daher sich selber für kultusunfähig halten[5]. Ob den Germanen und Kelten, wie ihren nahen Verwandten, den Indern, Römern und Griechen, derartige Vorstellungen schon geläufig waren, ehe sie Christen wurden, kann hier nicht untersucht werden. Jedenfalls ist es ihnen nicht schwer gefallen, sich in die entsprechenden kirchlichen Anschauungen einzuleben. Denn es handelte sich dabei um Ideen und Forderungen, die dem primitiven religiösen Denken überall sehr nahe liegen und daher auch ihnen ohne weiteres verständlich waren. Und jedenfalls hatten sie sich diese Anschauungen im 11. Jahrhundert schon so weit angeeignet, daß man versuchen konnte, mittels ihrer in den Massen „die Gewalt der dunklen Gefühle zu wecken", ohne deren

Beischlafs während der Menses der Frau, während ihrer „Reinigung" nach der Geburt und bisweilen auch in den letzten 3 Monaten vor der Geburt, ebd. 262 c. 5 f., 404 c. 134, 450 c. 8 f., 477 § 13 ff., 544 c. 25, 560 c. 25 f., 577 c. 2.

[1]) Vgl. Studien u. Kritiken 1913, S. 264 f.

[2]) Charakteristisch dafür Aelfric, Pastoral epistle 39 Ancient laws 459 f.

[3]) Ordal 4, Gesetze der Angelsachsen 1, 386.

[4]) 4 Eadgar 1, 7 (962/7) ebd. 1, 208. Verwandt ist die Vorstellung, daß der Erfolg der den Mönchen eines Klosters pflichtmäßig obliegenden Fürbitte für den Stifter und die incolumitas regis et regni von der strikten Befolgung der Regel abhänge, vgl. Gray Birch, Cartularium Saxonicum nr. 1267, auch Canones Eadgari 1, 45 ed. Thorpe, Ancient laws. 399.

[5]) Symeon, Hist. Dunelmensis ecclesiae 2, 10 ed. Th. Arnold (Rolls Series) 93 f.



Mitwirkung es der Hierarchie kaum gelungen wäre, den Zwangszölibat durchzuführen.

So ist die Zölibatsbewegung in ihrem ganzen Verlaufe ein merkwürdiger Beleg dafür, welchen Einfluß fremde, der Urstufe des religiösen Denkens entstammende Motive und Vorstellungen unter Umständen auf christlichem Boden erlangen können. Denn eine solche urtümliche, unmittelbar aus der heidnischen Umgebung aufgenommene, Vorstellung hat sie einst in altkirchlicher Zeit hervorgerufen, dann durch die Jahrhunderte begleitet und immer wieder belebt und ihr endlich im Hochmittelalter zum Siege verholfen.

Vom patristischen Stil in der Literatur, besonders in der Geschichtschreibung des Mittelalters.

Von

Bernhard Schmeidler.

Der Begriff des Stiles soll in dem hier gegebenen Versuch über denjenigen der Patristiker und des Mittelalters unter den mancherlei Bedeutungen, die er haben kann, im weitesten Sinne gefaßt werden als der gesamte Tenor der Lebensauffassung, der Lebensdarstellung, der inneren und äußeren Stellungnahme eines Menschen, einer Zeit zur Gesamtheit des Lebens und seiner Erscheinungen. Wie es auf dem Gebiete sprachlicher Werke einen wissenschaftlichen, einen journalistischen Stil gibt, eine Einheit der Ausdrucksweise und Haltung der Schriftsteller, die das eine Mal durch die strengste Beschränkung der ganzen Argumentation auf die Sache und ihre Erfordernisse, das andere Mal durch das alles beherrschende Streben nach augenblicklicher Wirkung und Unterhaltung bedingt sind, so kann man von einem patristischen Stil als einem Ganzen reden, der aus der Einheit *eines* Lebensgefühls und *einer* Stellungnahme zur Welt hervorgewachsen ist. In den einzelnen Wendungen, die man vergleichen, zählen und messen, der äußeren Stilkritik unterwerfen kann, prägt sich beim patristischen wie bei jedem Stil die innere Einheit äußerlich wahrnehmbar aus. Zahlreiche Gedanken, Bilder und Formeln sind von den lateinischen Schriftstellern des 4. bis 6. Jahrhunderts geprägt, von denen des Mittelalters tausendfach nachgeschrieben und nachgeahmt worden, sie sind eine, man kann sagen *die* Hauptgrundlage alles lateinischen Schrifttums des Mittelalters. Hier sei versucht, diesen Stil, ohne ihn seinerseits sogleich zu analysieren und allseitig in den Zusammenhang der antiken Kultur einzuordnen, vielmehr zunächst einmal in seinen wesentlichen Eigenschaften als eine Einheit zu beschreiben, ihn in seiner Wirkung auf das Mittelalter zu verfolgen und so in der Abhebung der mittelalterlichen Entwicklung von der patristischen Grundlage einen Beitrag zur allgemeinen



Geschichte des lateinischen Schrifttums vom 4. Jahrhundert bis ins ausgehende Mittelalter in leichten Umrissen zu liefern.

* * *

Ein Grundzug, und vielleicht der wichtigste, der werdenden christlichen Literatur ist die apologetische Tendenz. Gegen die weltliche heidnische Bildung und Philosophie, gegen eine Unsumme von Sekten und Religionen hatte sich das Christentum auf seinem Wege zur Weltreligion durchzusetzen. Kampf nach allen Seiten ist das Kennzeichen der ersten Jahrhunderte des Christentums, naturgemäß prägte er sich in erster Linie in den Schriftwerken der neuen Lehre aus. Dem Beweis ihrer Wahrheit ist eine Reihe von Schriften des 2. und 3. Jahrhunderts gewidmet, die Apologeten im engeren Sinne stehen im Reigen der christlichen Schriftsteller mit an erster Stelle. Aber Apologetik in einem tieferen Sinne liegt der jungen Literatur des Christentums sozusagen im Blute, sie macht sich überall geltend, auch da, wo der Hauptzweck einer Schrift nicht dem Erweis der Wahrheit von christlichen Glaubenssätzen gilt. Beteuerungen der Wahrheit des Geschriebenen und Mitgeteilten, der Wahrhaftigkeit des Schriftstellers und der Zeugen durchziehen die ältere christliche Literatur. Ihr Inhalt macht bei den Anschauungen der sie umgebenden Welt die Notwendigkeit solcher Beteuerungen begreiflich genug. Die Auferweckung von Toten, der Heroismus der Märtyrer, die Hingabe des eigenen Lebens für ideale Zwecke, die wunderbare Leitung und Führung des Lebens christlicher Helden und Heldinnen durch eine offenkundige Vorsehung mußten ebenso den Unglauben und die Ablehnung der Heiden herausfordern, wie sie, in bestimmter Formulierung und Behauptung vorgetragen, den Glauben der Christen befriedigten.

Eine besondere Form der Apologetik ist die Auseinandersetzung mit den Kritikern, den Neidern, den Tadlern. Kritik und Abwehr derselben von seiten der Schaffenden hat es wohl in jeder Zeit wirklich lebendiger Geistesentwicklung gegeben, sie begleitet die römische Literatur fast seit ihren Anfängen, seit Terenz. Die Prologe seiner Stücke enthalten durchweg ausführliche und recht interessante Abwehr erfahrener Kritik. Unter den christlichen Schriftstellern hat besonders Hieronymus diese Sitte der Auseinandersetzung mit den literarischen Gegnern gepflegt und ihr im Übermaß gehuldigt. Es gibt wohl kein Werk von ihm, wo er sich nicht in der Vorrede über den giftigen Neid und die Bosheit, die „hündische Wut“ seiner Gegner beklagte, die seine Leistungen nicht gelten lassen wollten und ihm zu schaden suchten, wo sie nur konnten. Die unter Gelehrten und Kirchenmännern üblichen Zänkereien nahmen bei seinem galligen Temperament besonders unerfreuliche Formen und außergewöhnlichen Umfang an, und es beruht erst auf vielen bitteren Lebenserfahrungen des gealterten Mannes, wenn er sich in seinem Hoseaskommentar zu dem Bewußtsein und Wunsch durchringt, erst die Nachwelt werde und möge über sein Werk, wie über alles mensch-



liche Tun, endgültig richten. Seine diesbezüglichen, schönen und tiefempfundenen Worte werfen ein milderes und etwas versöhnendes Licht auch auf die vielen ungenießbaren Äußerungen von ihm, aus denen nur verletzte persönliche Eitelkeit, Wut und Kampfeszorn sprechen. Diese letztere Art freilich hat für die Zukunft den Ton angegeben. Denn seit Hieronymus wird es nunmehr ganz üblich, daß die christlichen Schriftsteller in den Vorreden ihrer Werke sich gegen die aemuli wenden, die bösen Neider, die sie um jeden Preis nur herabsetzen und schlecht machen. Es gab ein literarisches Leben im 5. wie im 6. Jahrhundert; wir können meist in dieser Zeit positiv feststellen, gegen wen sich die Beschwerden richten; es ist kein Anlaß anzunehmen, daß die Polemik gegen die aemuli des positiven Inhalts und konkreter Veranlassung entbehrte. Gewiß hätte man trotz solcher Veranlassung auch über diese Dinge schweigen und vornehm darüber hinweggehen können! Ebendies aber tat man nicht; es gehörte bereits zum Stil, daß man zornig oder klagend der bösen aemuli in der Vorrede gedachte.

Das Mittelalter übernahm die bisher genannten Stilelemente mit verschiedener Berechtigung und verschiedenem Erfolg. Die Beteuerung des Wahrheitsstrebens scheint ja zumal in der Geschichtschreibung[1] recht angebracht zu sein und ihren wohlberechtigten Platz zu haben. Aber mißtrauisch gegen die Ernsthaftigkeit und den Gehalt solcher Beteuerungen macht doch schon, daß sie garnicht auf die Geschichtschreibung beschränkt sind, sondern in aller Literatur sich finden; daß sie, in der Patristik wie im Mittelalter, vielfach am lautesten und aufdringlichsten gerade in den verlogensten und ganz phantastischen Schriften vorgetragen werden. Und man muß auch bedenken, daß im Mittelalter die stete Verteidigung gegen Zweifel und Unglauben durchaus nicht so notwendig und durch die Sachlage geboten war wie im Altertum. Zeigt dies den Charakter jener Wahrheitsbeteuerungen im Mittelalter als Stilelement ohne tiefere sachliche Berechtigung und Bedeutung, so ist auch wieder nicht zu verkennen, daß die stilistische Phrase von sich aus einen tieferen Sinn gewinnen konnte in einem nachdenklichen Kopf, der den wahren Gehalt und die Bedeutung der gewohnheitsmäßig übernommenen Worte sich klar zu machen suchte. Die Beteuerung der Wahrheit konnte ihn dazu führen, darüber nachzudenken, in welcher Weise er denn nun das gepriesene Ziel am besten erreiche; die rhetorische Wahrhaftigkeitsphrase kann jeden Augenblick in erkenntniskritisches Denken übergehen. Wir finden den Übergang und die Mischung der Elemente im Mittelalter allenthalben vertreten, zumal in Frankreich im 11. und 12. Jahrhundert; zu Beginn des 13. Jahrhunderts tritt

[1]) Eine reichhaltige Sammlung solcher Äußerungen findet man in der Arbeit von Marie Schulz, Die Lehre von der historischen Methode bei den Geschichtschreibern des Mittelalters (Abhandlungen zur mittl. und neueren Geschichte, Heft 13, 1909). Es ist nur der Fehler der Verfasserin, daß sie die patristische Grundlage aller dieser Äußerungen nicht genügend gekannt hat, und daß sie sie viel zu sehr als bare Münze, statt, mindestens zum Teil, als Stilelement und Phrase genommen hat.



dort die historische Kritik als eine bedeutende und ausgebildete Kunst bei Robert von Auxerre zutage. Im ganzen erweist sich die mittelalterliche Kritik überall als ein Gemisch von Redensarten und wirklichem Denken, und den speziell christlich-patristischen Ursprung derselben erkennt man noch an einem besonderen Punkte: in der Patristik wie im Mittelalter wird Kritik in erster Linie immer da hervorgeholt, wo sie im Dienste der christlichen Lehre und Kirche steht, unglaubliche, bestrittene, unmögliche Behauptungen von christlich-kirchlicher Seite als wahr und möglich erweisen, entsprechende der Gegenseite als unmöglich und abgeschmackt kritisch vernichten soll.

Eine geringere Lebens- und Zeugungskraft sollte man eigentlich der patristischen Phrase von den aemuli zutrauen. Denn wo war im Mittelalter das literarische Leben, die literarische Kritik, die so schmerzlich hätte empfunden werden müssen, daß man sich ihrer lebhaft und stets aufs neue erwehren mußte? Die Wahrheit ist, daß an wenigen, weit voneinander entfernten Orten, Bistümern und Klöstern, einzelne Männer oder kleine Kreise sich literarischen Bestrebungen hingaben, meist ohne Zusammenhang miteinander; daß viele der bedeutendsten Werke der mittelalterlichen Literatur nur in e i n e r Handschrift, der Originalschrift des Autors, erhalten sind und durch die Jahrhunderte in Verborgenheit und gänzlich unbekannt im Staube ihrer Bibliotheken geschlummert haben. Es gab keine Organe (Zeitschriften), in denen eine berufsmäßige Kritik sich aussprechen konnte, und keine Menschen, die regelmäßig mit Teilnahme die Erzeugnisse der anderen verfolgten. Dennoch findet man von den Anfängen der englisch-lateinischen Literatur zu der karolingischen, zur ottonisch-fränkischen und staufischen hin, durch das ganze Mittelalter fast keinen Autor, der sich nicht, kurz oder auch sehr ausführlich, aufs bitterste über die aemuli, ihr hündisches Gekläffe und ihre wütende Bosheit beklagte. Schon die Regelmäßigkeit der Erscheinung muß stutzig machen. Waren alle diese stillen Klosterbrüder in ihren Zellen, die Geistlichen in ihren Gemeinden wirklich einem so heftigen Neide ausgesetzt, hatten sie so bittere Erfahrungen durchzumachen? Die Betroffenheit wächst, wenn man den Umständen dieser bösen Erfahrungen im einzelnen nachzugehen sucht. Junge Autoren, die mit ihrem Erstlingswerk hervortreten, fahren wütender auf die aemuli los, als es Hieronymus in seinem Alter hätte tun können; aber was können sie erlebt haben? Und was wissen denn auch die gereifteren Autoren von den aemuli zu sagen? Worin haben sie sie bekämpft? Und wer sind diese aemuli gewesen? Es kommt nichts Bestimmtes zutage, keine Namen, keine Streitpunkte, keine Zeit der Differenzen! Nichts als die ewig wiederholten, hier zur Genüge gekennzeichneten Redensarten. Unter diesen Umständen wird man auf die Tatsache, daß diese Invektiven mit den Worten nicht nur des Hieronymus und anderer Kirchenschriftsteller, sondern auch des Terenz, Ovid und sonstiger antiker Autoren geschrieben und überall aus der Literatur her zusammengelesen sind, noch nicht einmal entscheidendes Gewicht legen. Man kann eigene Erlebnisse auch mit



fremden Worten ausdrücken, und gewiß ist auch, daß Neid und Bosheit sich auch im kleinen Kreise kundtun können. Man sagt ja, daß sie bei Gelehrten und geistig Arbeitenden besonders zähe haften und unausrottbar seien; auch mittelalterliche Autoren können etwas der Art erfahren haben. Aber das wütende Geschrei gegen die aemuli, das sich durch die Vorreden mittelalterlicher Werke hindurchzieht, mit seinem Mangel an eigenen Worten, an Namen, Daten und jeglicher Bestimmtheit, ist in seinem wesentlichen Bestande Überlieferung und Phrase, nicht Erlebnis und Wirklichkeit. Man muß sich hüten, aus solcher Rhetorik Schlüsse auf das Leben und bestimmte Erlebnisse einzelner Autoren ziehen zu wollen.

Das Eifern gegen die aemuli ist nur ein Kennzeichen unter anderen für eine allgemeinere Eigenschaft patristischen Stils, die ihrerseits wieder mit der eingangs gekennzeichneten Apologetik zusammenhängt: eine unerhörte Einseitigkeit der Auffassung aller Sachverhältnisse und, man kann es nicht anders ausdrücken, eine Neigung zum Schimpfen. Heutzutage gibt es einen Stil des gebildeten Menschen; er zeichnet sich aus durch Ruhe und vornehme Besonnenheit, durch sachliches Abwägen aller Umstände und der Beschaffenheit der Dinge, aller Argumente für und wider, durch Wohlwollen und Unparteilichkeit. Solcher Stil hat sich in der Entwicklung des abendländischen Geistes zuerst wohl in der Jurisprudenz seit dem 12. Jahrhundert ausgebildet und ist immer ein hervorragendes Kennzeichen des Juristen gewesen. Aber auch die Geschichtschreibung, der zwar ein lebhafteres Element künstlerischer Phantasie und Auffassung nicht fehlen darf, bedarf doch gleichfalls einer großen Beimischung jenes Stiles und Geistes der vornehmen Sachlichkeit. Wie sollte sie ohne dies die Wirklichkeit, die Gegensätze der Parteien, Persönlichkeiten, Auffassungen richtig begreifen und schildern können! Von diesem Stil und Geiste konnte allerdings die mittelalterliche Geschichtschreibung der patristischen Literatur nichts entnehmen.

Man lese z. B. die Märtyrergeschichten, die in ihrem Ton vorbildlich für fast die ganze Hagiographie des Mittelalters geworden sind. Die Richter über die Christen und alle Mitglieder der heidnischen Seite werden geschildert als wütend, rasend, unsinnig, schamlos, brüllend vor Zorn, schäumend vor Wut, geifernd, tyrannisch, treulos, blutdürstig, und was dergleichen liebliche Epitheta mehr sind. Ihnen tritt der Christ natürlich entgegen mit heiterer Ruhe, fester Gelassenheit, milder Versöhnlichkeit. Der Heide trotz seiner äußeren Machtmittel und ihrer brutalen Anwendung innerlich feige und unsicher, der Christ in der äußeren Schmach seiner Sache gewiß, heiter und stark. Hier nur Licht, dort nur Finsternis. Oder man lese die Streitschriften des Hieronymus, der auch hier eine nicht erfreuliche führende Rolle gespielt hat, man genieße die Ausbrüche von Zorn und die Beschimpfungen, die er besonders einleitungsweise über den Gegner auszuschütten pflegt, und man gewinnt einen Eindruck davon, was frommer Eifer in der Herabsetzung der Gegner zu leisten vermag. Dem Mittelalter galt solcher



Stil als schön und bewundernswert, da es ihn in den Werken der hochverehrten Väter fast überall fand. Man macht oft die Beobachtung, daß Männer, die wir nach ihren Taten und der Gesamtheit ihres Auftretens und Handelns, soweit wir es kennen, für gerechte, wohlwollende, milde Charaktere halten müssen, in jenen Ton einstimmen, sobald sie zur Feder greifen. Es handelt sich dabei meist um theologische Schriften, und der Schutz des Glaubens gegen seine Verächter ist ja häufig in Formen ausgeübt worden, die mit Höflichkeit und menschlicher Anerkennung wenig zu tun haben. Aber dennoch würde dieser Ton im Mittelalter, etwa in karolingischer Zeit von einem Manne wie Alkuin, nicht angeschlagen worden sein, nicht immer wieder Fortsetzung und Nachahmung gefunden haben, wenn nicht das bewunderte Vorbild der Patristik ihn stets wieder erweckt und erzeugt hätte. Sachlich war doch das Mittelalter in ganz anderer Lage als das christliche Altertum. Hier das Christentum verachtet und bedrückt, dort siegreich und allgemein anerkannt. Erst allmählich erhebt sich wieder Zweifel und Ketzerei, wird ihre Abwehr notwendig. Die herrschende und im Besitz befindliche Kirche hätte den scheltenden Ton nicht anzunehmen brauchen, wenn er ihr nicht aus den Jahren der bedrängten Jugend selbstverständlich und unentbehrlich geworden wäre. Wie er im stilus curiae Romanae gelegentlich wieder auftauchen kann, hat ja noch die jüngste Vergangenheit mit Befremden erlebt.

Für die Entwicklung der Geschichtschreibung konnte ein solcher Stil, ein solches Vorbild nur verhängnisvoll sein. Was sollte sie mit einer Palette anfangen, auf der es nur weiß und schwarz gab, wie konnte ihr eine Auffassungsweise dienlich sein, die nur Engel und Teufel, Helden und Elende kannte? Es ist geradezu die Regel, daß die Geschichtschreiber, wenn sie sachlich sagen sollen, was dieser oder jener Mann gewollt oder getan hat, statt dessen zu poltern und zu toben beginnen, sobald es sich um Gegner ihrer Sache, ihrer Anschauungen handelt. Der gesamten heutigen Erforschung des Mittelalters ist die Aufgabe zu einem guten Teil dadurch gewiesen, daß der allgemeine Geist jener Zeit zur Erfassung der Sachlichkeiten des Daseins einfach nicht fähig war und die fehlende Anschauung durch umso lebhaftere Gefühlsäußerungen ersetzte. Form und Formeln der letzteren sind aber eben das Erbe der Patristik, sie haben an der Hintanhaltung der Sachanschauung ihren vollwertigen Anteil; der Stil, die äußere Ausdrucksweise, reicht auch hier in die Tiefe der gesamten geistigen Beschaffenheit hinab und steht mit ihr in innerster Verbindung. Die Entwicklung des mittelalterlichen Geistes zur Reichhaltigkeit und Vielseitigkeit der Auffassungen moderner Kultur kann geradezu daran verfolgt werden, wie sich die Ausdrucksweise in fortschreitendem Maße vom stilus patrum löst und unabhängig macht.

Eine andere Eigenschaft des patristischen Stils ist seine Vorliebe für dispositionelle Phrasen und Überleitungen. Der moderne Gelehrte macht die Disposition seines Werkes deutlich, indem er Abschnitte bildet, in deren jedem

knapp und klar über die Sache und ihren jeweils abzuhandelnden Unterteil geredet wird. Indem gewissermaßen die Sachen selbst, nur durch Worte ausgedrückt und in ihrer eigenen Wesenheit wiedergegeben, zusammengefügt werden, tritt auch die Disposition und Gliederung des Ganzen zutage, ohne daß es nötig wäre, den Gründen nnd Absichten des Gliederns viele Worte zu widmen. Anders die Patristik und ihre mittelalterlichen Nachahmer. Allenthalben ist die Darstellung mit Phrasen durchgesetzt, wie: Jetzt haben wir darüber gesprochen, nun wollen wir über dies reden. Oder: Aber ich bin ein wenig abgeschweift, jetzt wollen wir zum Thema zurückkehren. Häufig wird ausgesprochen, daß es notwendig sei, ausführliche und deutliche Inhaltsverzeichnisse dem Werke vorauszuschicken, damit der Leser nicht vor einem „stummen" oder „blinden" Blatte ratlos dasitze und es ihn dann verdrieße, sich mühsam darin zurechtzufinden. In gleicher Weise wird die Einteilung in Bücher und Kapitel mit besonderen Bemerkungen über die Notwendigkeit von Ruhepausen begründet. Die gesamte schriftstellerische und Buchtechnik wird nicht stillschweigend und als eine Selbstverständlichkeit angewendet, sondern es wird andauernd davon gesprochen und darüber reflektiert.

Neben der landläufigen Verwendungsweise können diese Phrasen dabei noch zwei besondere, je für sich charakteristische Nuancen und Bedeutungen annehmen. Nach der einen Richtung werden sie in echt mittelalterlicher Weise mystische Spielerei und Geheimniskrämerei. Wenn Rahewin seine Gesta Friderici mit dem vierten Buch nach dem Muster der Bibel und ihrer vier Evangelien schließen zu wollen erklärt, oder wenn Ekkehard von Aura seine Chronik (Fassung E) in fünf Bücher teilt und das fünfte nach Heinrich V. benennt, weil die Zahl ihm entspreche, so sind das Spielereien und zum Teil Vorwände. Mittelalterliches Denken zieht gar zu gern die äußerlichsten Parallelen und Ähnlichkeiten wirklichen Sachgründen und Argumenten vor. Aber das Denken kann durch die Parallelen auch erweckt, von den Äußerlichkeiten zur Sache geführt werden. Schon bei den Vätern sind Ansätze und Keime zu einer Art erkenntniskritischen Denkens über die Bedingungen richtiger Darstellung vorhanden, besonders Gregor der Große philosophiert einleitend öfters über die Disposition und Darstellungsweise seiner Werke; seine Erklärungen sind im Mittelalter viel beachtet und nachgeschrieben worden. Am meisten wirkliches Nachdenken über die Bedingungen historischer Darstellung findet sich wieder bei den Franzosen des 11. und 12. Jahrhunderts; man lese etwa die Vorrede des Odo von Deuil, diejenigen zum dritten Buch der Vita Bernardi Clarevallensis und ihre Erörterungen über das Verhältnis der Sache zur Darstellung, von Sachdisposition und zeitlicher Disposition zueinander. Ordo naturalis und ordo artificialis sind vielgebrauchte Schlagworte, und je nach der Begabung des Autors kann das Nachdenken darüber, was denn die natürliche Ordnung der Dinge und was künstliche Abweichung des Schriftstellers davon sei, ihn mehr oder weniger tief



in die Erkenntniskritik, wenn man es so nennen will, hineinführen. In der Hauptsache und bei den meisten Autoren bleibt die Summe dieser Wendungen doch ein rhetorisches, stilistisches Element, ein charakteristischer Bestandteil des Stiles der Väter ebenso wie des Mittelalters.

Eine weitere allgemeine Eigenschaft patristischen Stils ist schließlich seine Neigung zur Bildlichkeit. Auch wenn man nicht mit der Übertreibung gewisser moderner Theorien gleich von einem eigenen Seelenzustande bildhaften Denkens reden will, wird man doch sagen dürfen, daß der Patristiker, und ihm folgend der mittelalterliche Autor, eine starke und stets bereite Neigung hat, seine Gedanken in einem Bilde als der ihm am meisten zusagenden Sprache auszudrücken; selbst Disputationen und Erörterungen, die sachgemäß unbedingt abstrakte Beweise und Gedanken verlangen würden, werden häufig mitten im Beweisgange aus der Sprache der Argumente in die der Bilder übergeführt, und man könnte mit einer leichten Variation des Goethewortes vom Patristiker und mittelalterlichen Autor beinahe sagen: Denn eben wo Begriffe fehlen, da stellt ein Bild zur rechten Zeit sich ein. Ist dies eine allgemeine Neigung des Stils, die unzählige Bilder, darunter viele anmutige und hübsche geschaffen hat, auch manche solche, die dauernd in den Sprachschatz der modernen europäischen Sprachen übergegangen sind, so gibt es bestimmte einzelne Vergleiche, die traditionell geworden sind und zumal in den Vorreden wieder und wieder auftauchen. Der Autor vergleicht sein Werk einleitend mit einem Strauße von Blumen, die er auf der Wiese gepflückt und zu einer Einheit zusammengefügt habe. Er bezeichnet sein Vorhaben zu schreiben als ähnlich dem des Seefahrers, der sich auf das weite Meer begibt und hoffentlich! den ersehnten Hafen künftiger Ruhe und der Vollendung des Werkes erreichen wird. Gregor der Große vergleicht besonders häufig die geistige mit der leiblichen Nahrung, in den verschiedensten Nuancen des Bildes; das schriftliche Werk ist ihm gleich einem Bache um so reiner und belebender, je näher es an der Quelle genossen wird und nicht am Unterlaufe, wo es durch fremde Zusätze entstellt und verunreinigt ist. Von seinen eigenen Werken meint er entschuldigend, auch die Bleiröhre biete ja dem Durstigen einen frischen Trunk. Die Seefahrt und der Hafen, die Wiese und die Blumen, die Quelle und der Bach sind Worte und Bilder, die in unzähligen Variationen alles lateinische Schrifttum vom 4. bis ins 15. Jahrhundert durchziehen. Nur mit größter Vorsicht und Zurückhaltung darf man sie zur Charakteristik des Stils einzelner Autoren verwenden, sie für einen bestimmten etwa als besonders eigentümlich und als unterscheidendes Merkmal ansehen.

* * *

Die gekennzeichneten Eigenschaften charakterisieren den patristischen Stil sämtlich als einen stark rhetorischen, sie bringen ihn in engen und nahen Zusammenhang mit der allgemeinen antiken Rhetorik, wenn er auch dabei noch seine eigenen Besonderheiten hat. Mit seiner Apologetik, der Einseitigkeit der Auf-



fassung, den dispositionellen Phrasen und der Bildlichkeit ist er ein eigentümlich geschwollenes, phrasenreiches, keineswegs sehr anziehendes Gebilde, das aber dem, der sich hineingelebt und -gefühlt hat, in jedem einzelnen Stücke unverkennbar und als besonderes Ganze entgegentritt. Man kann, etwa nach den hier entwickelten Gesichtspunkten, Hunderte von Beispielen und Wendungen sammeln, kann nachweisen, wie dieselben Sätze und Phrasen im Mittelalter immer wieder entlehnt und nachgeschrieben worden sind, wie das, was im christlichen Altertum aus den Bedingungen der Lage organisch hervorgewachsen und somit verständlich ist, im christlichen Mittelalter unter ganz anderen Umständen ohne Verständnis und Sinn stets aufs neue wiederholt worden ist. Eine solche Sammlung und Erörterung der Stellen würde erst den Beweis für die Thesen ergeben, die hier in knappster und allgemeinster Form ohne viel Belege hingestellt worden sind.

Der Wert solcher Zusammenstellungen würde doch ein beträchtlicher sein. Es würde als Gewinn mehr für die ältere Zeit sich ergeben, daß der Zusammenhang lateinischer Sprache und ihres Stils in vielen Wendungen verfolgt und nachgewiesen, daß der große Einfluß einzelner Autoren wie des Hieronymus und Gregors des Großen gegenüber der Einflußlosigkeit beispielsweise Augustins auf die große Masse mittelalterlicher Durchschnittsschriftsteller an den Tag gebracht würde. Für das Mittelalter selbst würde einmal negativ die Unwirklichkeit und Phrasenhaftigkeit großer Teile seines Schrifttums viel schärfer erkannt werden als bisher geschehen; und umgekehrt positiv würde damit alles literarisch Selbständige, Neue und Wertvolle von der Nachahmung und dem Durchschnitt aufs deutlichste sich abheben; die Zusammenstellung dieser als kräftig-selbständig und schöpferisch-weiterbildend erkannten Persönlichkeiten würde wichtige Bestandteile für eine wahre Geschichte der lateinischen Literatur im Mittelalter liefern. An der Hand des patristischen Stils im weitesten Sinne, wie es hier versucht worden ist ihn zu charakterisieren, kann man verfolgen, teils wie ein intensives Studium der Väter dem Denken von Jahrhunderten Richtung und Form gegeben, wie es die eigene Art der späteren Zeit wohl meist betäubt und erstickt, hie und da eigene Weiterentwicklung auch angeregt hat; teils wie ein vereinzelt einsetzendes, dann stärker werdendes Sichregen modernen Geistes immer sicherer und weiter von den Pfaden patristischer Ausdrucks- und Denkweise hinweg, immer deutlicher zu moderner Sprache und Denkart hinüberführt. Die Beschreibung des patristischen Stils im hier entwickelten Sinne, die Herausarbeitung seiner Geschichte, ist ein Mittel zur Erkenntnis des mittelalterlichen Geisteslebens überhaupt, zur Abhebung des altchristlichen, des mittelalterlichen und modernen Geistes voneinander.





II.

Zur Geschichte der alten Kirche.

Die liturgischen Angaben des Plinius.

Von

Hans Lietzmann.

Unter den Zeugnissen für die älteste Gestalt des christlichen Gottesdienstes nimmt eine besondere Stelle der allbekannte Bericht ein, den um 112 der jüngere Plinius als Statthalter von Bithynien an Kaiser Trajan erstattete, und der sich in der Plinianischen Briefsammlung als Nr. 96 des X. Buches findet. Der Wert der uns hierin überlieferten Angaben wird noch gesteigert durch den so seltenen Umstand, daß die Quelle nach Ort und Zeit genau festgelegt ist und den Charakter eines amtlichen Schriftstückes trägt. Und was wir da erfahren, scheint auf den ersten Blick klar und einfach zu sein — aber es scheint leider nur so. Denn sobald wir versuchen, das von Plinius Berichtete mit den uns sonst bekannten Tatsachen der Geschichte des Gottesdienstes zu vereinigen, stoßen wir auf harte Widersprüche, die uns zwingen, entweder für Bithynien eine ganz eigenartige und später verschwundene Entwicklung der Liturgie anzunehmen — was sehr bedenklich ist — oder an den Worten des Berichtes Abstriche und Abschwächungen vorzunehmen.

Klar ist, daß zwei Kultversammlungen als „der christlichen Sitte" entsprechend genannt werden: die eine findet früh morgens, die andere gegen Abend statt. Alles andere ist zweifelhaft. Feiert man vielleicht abends das Herrenmahl und hört morgens eine von Liedern eingerahmte, zu christlicher Sittlichkeit vermahnende Predigt? Das könnte gemeint sein: aber paßt auf eine Predigt in irgendeinem Sinne der römische Begriff des **sacramentum**? Man muß dem Wort schon hart zusetzen, bis es sich dazu bequemt. Oder ist's vielleicht so, daß morgens Feier des Abendmahls stattfindet und abends eine Agape? Das



täte dem sacramentum besser Genüge, aber wo ist beim Abendmahl die sittliche Verpflichtung? Und auch das carmen secum invicem ruft Bedenken wach. Nicht besser wird die Lage bei der Annahme, es handle sich in der Morgenfrühe um eine Vigilie, der am Abend der eigentliche, um das Abendmahl gruppierte Sonntagsgottesdienst gefolgt sei: dieser Vorschlag leidet an den Schwächen der zuerst geschilderten Auffassung in noch erhöhtem Maße. Man mag sich wenden, wie man will, immer entstehen Schwierigkeiten, die uns nötigen, die harten Worte des Textes zu erweichen. Aber man wird hoffen dürfen, der Wahrheit nahe zu kommen, wenn man diese Abschwächung nicht an den Begriffen vornimmt, welche für des Plinius Interesse wesentlich sein müssen, sondern an Nebenumständen, und womöglich nur an einem. Das soll im folgenden versucht werden.

Der Hauptgrund, weshalb die Interpreten bisher zu einem so wenig befriedigenden Ergebnis gekommen sind, dürfte in dem Umstand zu suchen sein, daß man die Stelle behandelt hat, als ob sie die Nachricht eines altchristlichen Schriftstellers enthielte. Aber wir haben doch den Bericht eines römischen Untersuchungsrichters über christliche Zeugenaussagen vor uns, und es liegt auf der Hand, daß eine derartige Quelle anders verwertet werden muß, als etwa die Schilderung, welche Justin in seiner Apologie von Wesen und Verlauf des altchristlichen Gottesdienstes gibt. Dort spricht aus der Fülle seines Wissens der Christ, hier berichtet ein Heide über halb, möglicherweise ganz mißverstandene Einzelheiten, deren Zusammenhang ihm fremd ist, von uns aber durch Verwertung des anderweitig Bekannten ermittelt werden muß. Diese Erkenntnis bedingt eine wesentlich verschiedene Methode der Interpretation, und es wird sich bald zeigen, daß sie eine ganze Reihe von Schwierigkeiten überwinden hilft.

Wir haben also keineswegs eine zu apologetischen Zwecken freiwillig geformte Schilderung gottesdienstlicher Handlungen vor uns, sondern das Ergebnis von Antworten auf ganz bestimmte Fragen des Richters. Gerüchte liefen um über allerlei Schändliches, was in den geheimen Versammlungen der Christen getrieben wurde: man braucht nur die heute noch in manchen Kreisen verbreiteten Freimaurermärchen anzusehen, um sich die Stimmung der christenfeindlichen Menge zu vergegenwärtigen. Nach solchen Dingen fragt der Richter und nimmt die Antworten zu Protokoll: als Gesamtergebnis stellt er fest, erstens, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.

Wonach hier gefragt war, zeigt die Negation in der Antwort non in scelus aliquod: „Ihr sollt euch ja zu schändlichen, höchst unsittlichen Grundsätzen bekennen und sie in geheimen Zusammenkünften betätigen! Wie steht's damit?" Der Vorwurf ist bekannt und wird durch alle Apologeten als einer



der am häufigsten gegen die Christen erhobenen bestätigt. Diesen Vorwurf also wehrt die Antwort ab: „Nein, wir Christen verpflichten uns im Gegenteil zu strengster Sittlichkeit!" — auf diesem Gegensatz ruht der Nachdruck, von ihm aus ist das übrige zu verstehen.

Statt dessen pflegt man von dem liturgisch klingenden Beiwerk des Berichts auszugehen und interpretiert: stato die = am Sonntag, ante lucem, also Frühgottesdienst oder Vigilie. Dann fährt man etwa fort: da der Sonntag somit feststeht, ist sacramentum das Abendmahl und das carmen ein geistlicher Hymnus. Aber den Hymnus singen die Christen secum invicem, im Wechselgesang! Nirgendwo in der ältesten Kirche hören wir von einem Kirchengesang mit wechselnden Chören: erst in der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts haben Flavian und Diodor derartiges in Antiochia eingeführt[1] und es ist als Neuerung bestaunt worden. Seltsam, daß die Sitte vor 100 schon in Bithynien bestanden haben und spurlos verschwunden sein soll. Aber noch schwerer ist der Anstoß beim sacramentum. Wieso verpflichtet sich der Christ nach altkirchlicher Anschauung durch den Genuß des Abendmahls zu einem sittlichen Leben? Wohlgemerkt, es handelt sich nicht darum, wie ein Theolog etwa in paulinischen Bahnen sich bewegend diese Verpflichtung aus dem Abendmahl ableiten kann, sondern es gilt den Nachweis, daß diese Anschauung über das Abendmahl volkstümlich, für die heilige Handlung bezeichnend und so naheliegend war, daß sie immer und immer wieder dem fragenden Untersuchungsrichter begegnen mußte. Dagegen ist rundweg zu sagen, daß die alte Kirche von einer solchen Verpflichtung nichts weiß: es ist hier schlechthin entscheidend, daß keine Liturgie eine derartige Andeutung enthält, geschweige denn diesen Gegenstand in den Vordergrund stellt. Der Christ muß bereits sündlos sein, wenn er zum Altar tritt: „τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις" ist die allgemeine Anschauung. Er bittet, daß Gott ihm diese Reinheit bewahre[2], aber nie erscheint sie als Folge der heiligen Handlung.

Wenn man einen Christen fragt, bei welcher Gelegenheit er sich zu sittlicher Reinheit verpflichtet habe, so ist in der alten Zeit die einzig mögliche Antwort: in der Taufe. Nur sie kann also hier mit dem sacramentum gemeint sein, das ergibt sich mit Sicherheit aus der bisher bereits ermittelten Abzweckung unserer Stelle. Ob dieser „Fahneneid", die eidliche Verpflichtung zu sittlicher Lebensführung, bereits in einer besonderen abrenuntiatio Satanae, oder nur in dem positiven Bekenntnis zu Christus bestand, läßt sich aus dem Bericht des Plinius nicht ersehen. Wohl aber eröffnet sich nun ein befriedigendes Verständnis der vorausgehenden Worte. Von einem Wechselgesang ist selbstverständlich keine Rede, ja überhaupt nicht von Gesang. „Carmen ist jeder laut hergesagte feierliche Spruch, gleichgültig ob in der äußeren Form von Prosa oder Vers:

[1]) Theodoret, Kirchengeschichte II 24, 8 f.

[2]) Const. apost. VIII 11, 4.



Zauberspruch, Gebet, Eidesformel, Bündnisvertrag und dgl. m." sagt zutreffend E. Norden, Antike Kunstprosa I 161, und wer Belege dafür suchen will, braucht nur den einschlägigen Artikel im Thesaurus linguae latinae aufzuschlagen. Und einen feierlichen Spruch sagen die Christen allerdings secum invicem, wechselseitig, bei der Taufe auf, nämlich das in Frage und Antwort gefaßte Taufbekenntnis: so tritt auch das Christo quasi deo in das rechte Licht. Nicht bösen Dämonen weihen sich die Christen durch mala carmina, d. h. durch Zauberformeln, die ihnen nach heidnischer Meinung schädliche Kräfte verleihen, sondern sie bekennen sich in ihrem carmen zu Christus als ihrem Gott und schwören Tugend. Es behält also bei unserer Auffassung das Wort carmen seine alte starke juristisch-sakrale Bedeutung[1], die ihm in dem Bericht eines obersten Richters wohl ansteht, ebenso wie sacramentum in gleich prägnantem Sinne gebraucht wird.

Aber stato die! Ist denn jeden Sonntag Taufe? Wir dürften die Gegenfrage stellen: Heißt denn stato die „jeden Sonntag"? Aber das würde zu Spitzfindigkeiten führen. Zunächst ist festzulegen, daß die bezeichnete Tageszeit ante lucem unserer Annahme günstig ist: die Nacht vor Ostern ist die klassische Taufzeit der alten Kirche, und es kann keinem Zweifel unterliegen, daß damit die heilige Morgenfrühe des Ostertages, die Zeit der Auferstehung des Herrn gemeint ist: also ganz präzise ante lucem. Und die Beschränkung der Taufhandlung auf eine Nacht im Jahr kann, wie schon die Apostelgeschichte zeigt, nicht als eine ursprüngliche Christensitte angesehen werden: auch die Didache und Justin wissen nichts davon. Erst als der Katechumenenunterricht in die geregelten Bahnen einer alljährlich wiederkehrenden Gemeindeeinrichtung eingelenkt war, erwies es sich als praktisch, den Coetus jedes einzelnen Jahres in einer und derselben Nacht, und dann natürlich der Osternacht, zusammen zu taufen. Vorher taufte man nach Bedürfnis, aber stets — so ist zu vermuten — in der Nacht vor dem Auferstehungstage, dem Sonntag. Es war also christliche Sitte, am Sonntag vor Tagesanbruch zu taufen — und mehr braucht man aus Plinius ja auch nicht zu entnehmen. Der Ton liegt, wie gesagt, nicht darauf, was die Christen jeden Sonntag tun — das interessiert freilich den Liturgiker —, sondern ob sie Böses tun, und das verneinen die Christen unter Hinweis auf die bei ihnen übliche, an einem Sonntagmorgen zu vollziehende Taufverpflichtung.

Der Bericht geht weiter: quibus peractis morem sibi discedendi fuisse rursusque coëundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et

[1]) Wie lebendig diese alte Bedeutung des Wortes noch spät empfunden wurde, zeigt die (übrigens bei Norden verwertete) Stelle des Ambrosius sermo contra Auxentium 34 p. 873 Ben. Hymnorum quoque meorum carminibus deceptum populum ferunt: plane, hoc hoc abnuo. Grande carmen istud est, quo nihil potentius. Quid enim potentius quam confessio trinitatis usw. Die Stelle ist der beste Kommentar zu Plinius: carmen ist der volksbetörende Zauberspruch: seine metrische Form wird durch hymnus bezeichnet.



innoxium: quod ipsum facere desisse post edictum meum, quo secundum mandata tua hetaerias esse vetueram. Auch hier ist durch das **tamen** klar, daß ein Vorwurf abgewehrt wird: „Ihr sollt ja bei euren Mahlzeiten Menschenfleisch genießen, *θυέστεια δεῖπνα* halten!“ Antwort: „Nein, sondern wenn wir zum sonntäglichen Mahle zusammenkommen, so essen wir gewöhnliche, harmlose Speisen.“ Diese Mahlzeiten schließen sich natürlich nicht an die Nachtfeier der Taufe an, sondern finden später, zur üblichen Zeit der **cena** gegen Abend statt. Hier ist augenscheinlich noch Agape und Abendmahlsfeier verbunden, wie in Korinth zur Zeit des Paulus.[1] Näheres darüber haben die Zeugen nicht ausgesagt, oder den Plinius hat die Sache nicht interessiert: es kam ja auch nicht darauf an. Daß auch von Bibelverlesung, Gebet, Psalmengesang und Predigt keine Rede ist, wird nun niemand wundernehmen; sind ja doch die Angeklagten gar nicht nach christlicher Liturgie gefragt worden.

Die gemeinsamen Mahlzeiten (**quod ipsum**) haben die Christen, so beteuern sie, nach Erscheinen des kaiserlichen Hetärieediktes sofort eingestellt. Es ist eine gute Bestätigung unserer Auslegung, daß sich für die Nachtfeier eine gleiche Erklärung nicht findet: getauft mußte natürlich trotz allem werden, so oft ein Bruder es verlangte.

Die einzige Schwierigkeit, welche die vorgetragene Auffassung drückt, ist, wie gesagt, die Tatsache, daß der Wortlaut des Plinius ungezwungen auf eine allsonntägliche Morgenfeier hinzudeuten scheint. So mag Plinius die Sache auch verstanden haben, während die verhörten Christen nur gesagt haben werden, daß man sich bei ihnen „des Sonntags in der Morgenfrühe“ durch einen heiligen Eid zur Tugend verpflichte. Ein Grund, den Richter zu belehren, daß dies nur nach Bedarf stattfinde, lag nicht vor, wenn er nicht ausdrücklich danach fragte. Der Wortlaut des Textes wird also bei der Deutung auf die Taufe abgeschwächt: aber, wie mir scheint, an der erträglichsten Stelle: Plinius hat in einem Nebenpunkte die Angeklagten nicht ganz präzise verstanden — oder nicht genauer gefragt.

Rhodon und Apelles.

Von

Adolf v. Harnack.

In der Bibliothek zu Cäsarea, wie wir annehmen dürfen, fand Eusebius unter dem Namen eines Rhodon zwei Bücher, nämlich ein „Syngramma an die Sekte des Marcion"[1] und ein „Hypomnema zum Sechstagewerk". Das letztere ist es wohl gewesen, welches die Aufmerksamkeit des Sammlers der Bibliothek, Pamphilus, besonders auf sich gezogen hatte, denn um die Schriftexegese war es diesem in erster Linie zu tun[2]. Daß noch andere Traktate Rhodons in der Bibliothek vorhanden waren, ist trotz des Ausdrucks: *διάφορα συντάξας βιβλία μετὰ τῶν λοιπῶν καὶ πρὸς τὴν Μαρκίωνος παρατέτακται αἵρεσιν,* keineswegs sicher[3]. In seiner Chronik hat Eusebius noch keinen Gebrauch von dem Funde gemacht, sei es daß er auf ihn noch nicht gestoßen war, sei es daß er ihm für die Chronik nicht bedeutend genug gewesen.

Vor und nach Eusebius hat u. W. niemand die Werke des Rhodon berücksichtigt oder aus selbständiger Kenntnis ihren Verfasser erwähnt; alles also, was wir von ihm wissen, geht auf das eine Kapitel zurück (hist. eccl. V, 13), in welchem Eusebius seine Lesefrüchte mitgeteilt hat[4].

---

[1]) *Πρὸς τὴν τοῦ Μαρκίωνος αἵρεσιν* — daß dies der genaue Titel war, ist nicht sicher.

[2]) Irrig wäre es anzunehmen, dieses Werk sei gar nicht in Cäsarea vorhanden gewesen und Eusebius hätte es überhaupt nicht in Händen gehabt, sondern nur von ihm gehört, da er es mit „*φέρεται δὲ καί*" einführt und nichts aus ihm zitiert. Aus dem „*φέρεται*" darf man das nicht schließen, wie analoge Stellen bei Eusebius beweisen, und es wird sich zeigen, daß er selbst das Buch eingesehen hat.

[3]) *Μετὰ τῶν λοιπῶν* = „mit den übrigen Bestreitern" Marcions. Rufin hat diese Worte in seiner Übersetzung ausgelassen und ein ungehöriges „et maxime" eingefügt. „*Διάφορα*" hat er durch „quam plurima" wiedergegeben.

[4]) Theodoret (haer. fab., prooem.) hat den Rhodon als Ketzerbestreiter zwischen Adamantius und Titus von Bostra gestellt und den Anschein erweckt, als habe er ihn gelesen; allein er weiß von ihm nur durch Eusebius, wie I, 25 seines Werks dartut (hier steht Rhodon zwischen Origenes und Adamantius als Bestreiter der Marcioniten). Hieronymus hat (de vir. inl. 37) in



Seine Lesefrüchte — denn er hat wirklich selbst gelesen und sich nicht auf die zwei wörtlichen Exzerpte beschränkt, die nicht er selbst, sondern sein Amanuensis ausgeschrieben haben könnte (§ 2—4; 5—7)[1]. Seine Mitteilungen aus dem Werk in § 1. 8 und auch, wie sich zeigen wird, in § 9 beweisen das.

Eine die Werke begleitende Tradition über Rhodon besaß auch Eusebius nicht; aber aus der Schrift an die Marcioniten vermochte er festzustellen, daß Rhodon seiner Herkunft nach Asiat gewesen ist (*γένος τῶν ἐπὶ Ἀσίας*)[2], daß er in Rom sich dem Tatian als Schüler angeschlossen (*μαθητευθεὶς ἐπὶ Ῥώμης, ὡς αὐτὸς ἱστορεῖ, Τατιανῷ — μεμαθητεῦσθαι ἐπὶ Ῥώμης Τατιανῷ ἑαυτὸν ὁμολογεῖ*)[3], sich aber dann gegen seinen Lehrer gerichtet hat, indem er eben in dem Syngramma an die Marcioniten verspricht, die in dem tatianischen Werk „*Προβλήματα*“[4] zusammengestellten Anstöße des A.T.s (*τὸ ἀσαφὲς καὶ ἐπικεκρυμμένον τῶν θείων γραφῶν*) in einem eigenen Syngramma wegzuräumen, bzw. die Probleme zu lösen. Augenscheinlich sollte eben dieses verheißene Syngramma seine Abkehr von Tatian aufs deutlichste beweisen, dessen Entwicklung zum vollendeten Häretiker Rhodon nicht mitmachen wollte. Ob dieses Werk jemals von Rhodon wirklich geschrieben worden ist, ist unbekannt; in der Bibliothek zu Cäsarea fehlte es jedenfalls.

Wir erfahren noch, daß das antimarcionitische Syngramma von Rhodon einem gewissen Kallistion gewidmet war. Unter diesem den nachmaligen römischen Bischof Kallist zu verstehen (Hilgenfeld), ist ein bloßer Einfall. Eusebius bemerkt weiter, Rhodon erzähle (*ἱστορεῖν*) in dem Buch, daß sich die marcionitische Sekte zu seiner Zeit in verschiedene Lehrmeinungen gespalten habe, bezeichne die Urheber der Spaltungen und widerlege *ἐπ' ἀκριβές* die von einem jeden derselben ersonnenen falschen Lehren. Wohl richtig hat Eusebius aus dem Ver-

---

bekannter Weise den Eusebius exzerpierend abgeschrieben und mit willkürlichen Zutaten ausgestattet (s. meine Altchristl. Lit.-Gesch. I S. 599). Seine Angabe, Rhodon habe auch ein „insigne opus“ gegen die Montanisten geschrieben, beruht auf der haltlosen Kombination, der anonyme Verfasser der h. e. V, 16 von Eusebius zitierten Schrift sei Rhodon.

[1]) Beide Fragmente sind, wie so oft, schlecht ausgeschnitten: das erste beginnt mit *διὰ τοῦτο* und das zweite mit *ὁ γὰρ γέρων*. Daß das zweite in der Mitte eine große Lücke aufweist, vor welcher der erste Satz in der Mitte abbricht (*ἔλεγεν μὲν γὰρ μίαν ἀρχὴν καθὼς καὶ ὁ ἡμέτερος λόγος . . .*), ist des Eusebius eigene Schuld, da er leider aus dem ihm vorliegenden Exzerpt die dort gebotene Darlegung „der ganzen Lehre“ (*πᾶσα ἡ δόξα*) des Apelles als für seine Zwecke überflüssig weggelassen hat.

[2]) Der Name „Rhodon“ kam überall in Asien vor; im kimmerischen Bosporus gab es ein bedeutendes Geschlecht dieses Namens. — Rhodon gehörte also zu den zahlreichen Lehrern, die im 2. Jahrhundert aus Asien nach Rom gekommen sind. Oder war er nur *τὸ γένος* Asiat und von Geburt an in Rom?

[3]) Eine Möglichkeit ist, daß ihn erst Tatian zum Christentum bekehrt hat. — Das „*ὁμολογεῖ*“ kann von Eusebius stammen, aber wahrscheinlicher ist, daß Rhodon das Wort selbst gebraucht und damit seine Tatian-Schülerschaft preisgegeben hat.

[4]) Von diesem Werk Tatians erfahren wir nur hier.



hältnis des Rhodon zu Tatian geschlossen, daß Rhodon chronologisch der Zeit des Commodus zuzuordnen sei, wohin er ihn gestellt hat[1]. Ob er dafür noch besondere Gründe besaß, die er in der Schrift an die Marcioniten gefunden, wissen wir nicht; aber auch die Tatsache, daß Apelles ein Greis war, als Rhodon mit ihm disputierte, fügt sich sehr gut zur Zeit des Commodus[2].

Es ist aber sehr wahrscheinlich, daß noch eine Mitteilung des Eusebius in V, 13 auf Rhodon zurückgeht. Nachdem er seine Angaben über diesen beendet hat, fährt er nämlich § 9 ganz unerwartet fort: *Ὅ γέ τοι Ἀπελλῆς οὗτος μυρία κατὰ τοῦ Μωυσέως ἠσέβησεν νόμου, διὰ πλειόνων συγγραμμάτων τοὺς θείους βλασφημήσας λόγους εἰς ἔλεγχόν τε, ὥς γε δὴ ἐδόκει, καὶ ἀνατροπὴν αὐτῶν οὐ μικρὰν πεποιημένος σπουδήν. ταῦτα μὲν οὖν περὶ τούτων.*

Warum kommt Eusebius nachträglich mit dieser Kunde und woher hat er sie? Sie ist richtig, wie die Angaben des Hippolyt (Pseudotertullian und Philosoph.) und vor allem des Ambrosius beweisen, der sogar den 38. Band des betreffenden Werks des Apelles (wohl nach Origenes) zitiert[3]. Die Übersetzung des Rufin macht alles klar. Unmittelbar vor dieser Angabe hatte Eusebius (§ 8 fin.) gesagt, von Rhodon gebe es auch ein Hypomnema zum Sechstagewerk. Rufin fährt nun fort: „in quo refert“, und nun folgt die uns beschäftigende Angabe. Also nach Rufins Übersetzung ist es jene Schrift Rhodons, aus der Eusebius diese nachgebrachte Mitteilung über die gottlose und blasphemische Schriftstellerei des Apelles geschöpft hat. Jetzt erscheinen § 8 und § 9 im besten Zusammenhang, und es ist ja auch sachlich sehr glaublich, daß Rhodon sich mit den „Syllogismen“ des ihm bekannten Häretikers auseinandergesetzt hat, die sich, wie die Zitate des Ambrosius beweisen, besonders auf Gen. 1—3 bezogen haben[4]. Allein in allen griechischen Handschriften und im Syrer fehlen die Worte: „in quo refert“. Schwartz hat daher mit Recht Bedenken getragen, sie in den griechischen Text aufzunehmen. Mir scheint aber, daß Rufin hier richtig konjiziert hat: die Angabe wird wirklich aus Rhodons Hypomnema geschöpft sein und Eusebius hat es nur unterlassen, seine Quelle ausdrücklich anzugeben, da

[1]) Nach Irenäus, Pantänus (Clemens Alex.) und vor den Bericht über die montanistische Bewegung, für die Eusebius Quellen aus dem Ende des 2. Jahrhunderts besaß.

[2]) Richtig ist diese Annahme endlich auch deshalb, weil sie sich aus den Angaben Tertullians über Apelles in dem Traktat De praescr. haer. begründen läßt.

[3]) Pseudotert.: „Habet suos libros, quos inscripsit ‚Syllogismorum‘, in quibus probare vult, quod omnia quaecunque Moyses de deo scripserit vera non sint, sed falsa sint.“ Hippol., Philos. X, 20: *Κατὰ τοῦ νόμου καὶ τῶν προφητῶν συντάγματα ἐποίησε, καταλύειν αὐτοὺς ἐπιχειρῶν ὡς ψευδῆ λελαληκότας καὶ θεὸν μὴ ἐγνωκότας.* Ambros., de parad. V, 28: „Plerique enim, quorum auctor Apelles, sicut habes in XXXVIII. tomo eius, has quaestiones proponunt: ‚Quomodo lignum vitae plus operari videtur ad vitam quam insufflatio dei‘“ etc. etc.

[4]) S. meine Abhandlung: „Sieben neue Bruchstücke der Syllogismen des Apelles“ i. d. Texten u. Unters. VI, 3 (1890).



sie sich aus dem Zusammenhang von selbst ergibt[1]. Wird doch den *συγγράμματα* des Apelles bei aller Verurteilung von Eusebius nachgerühmt, daß sie „mit nicht geringem Fleiße" verfaßt seien. Das kann er von sich aus nicht gesagt haben, da er das Werk nicht gekannt hat; es muß vielmehr von einem Autor stammen, der es wirklich gelesen hat.

Nun aber zur Hauptsache, den beiden Fragmenten. Ihre Kostbarkeit steht längst bei den Kennern fest und in meiner Jugendschrift „De Apellis gnosi monarchica" (1874) habe ich sie mit den übrigen Nachrichten, die wir über den bedeutendsten Schüler Marcions besitzen, zu verbinden versucht; aber einen eingehenden Kommentar haben sie noch nicht erhalten[2].

I. [Rhodon bei Euseb., h. e. V, 13, 2—4.]

„Deshalb stimmen (die Schüler Marcions) auch unter sich nicht überein, „indem sie sich um eine unhaltbare Meinung wetteifernd bemühen (*ἀντιπονούμενοι*). „Aus ihrer Herde nimmt nämlich Apelles, der sich mit seiner (strengen) Lebens„weise (*πολιτεία*) und seinem Alter brüstet, ein Prinzip (*μίαν ἀρχήν*) an, läßt „aber die Weissagungen von einem Widersacher-Geist (*ἀντικείμενον πνεῦμα*) „ausgehen, indem er hiebei den Aussprüchen einer dämonischen Jungfrau namens „Philumene folgt. Andere aber, wie auch der Schiffer Marcion selbst, führen „zwei Prinzipien ein; zu ihnen gehören Potitus und Basilicus. Und diese, dem „pontischen Wolfe folgend und (den Grund) der Verschiedenheit der Dinge (*τὴν* „*διαίρεσιν τῶν πραγμάτων*), wie er, nicht findend, machten sichs leicht (*ἐπὶ τὴν* „*εὐχέρειαν ἐτράποντο*) und behaupteten einfach (*ψιλῶς*) und ohne jeden Beweis „zwei Prinzipien. Andere aber von ihnen hinwiederum gerieten auf noch Schlim„meres und stellen nicht nur zwei, sondern sogar drei Naturwesen (*φύσεις*) auf. „Ihr Urheber und Vorsteher ist Syneros, wie die, welche sich an seine Schule „halten, sagen."

Dieser Bericht ist so wertvoll, weil ein Zeitgenosse den Zustand der marcionitischen Kirche in Rom — denn um Rom handelt es sich[3] — etwa zwanzig Jahre nach dem Tode des Stifters als Augenzeuge hier schildert. Mit Apelles hat der Berichterstatter sogar selbst einen Disput gehabt (s. u.), und auch Schüler des Syneros sind ihm persönlich bekannt; direkt von ihnen hat er die Nachricht über die Sondermeinung ihres Lehrers erhalten. Der Bericht bestätigt zunächst auch sonst Bekanntes, daß Marcion selbst Anhänger der Zwei-Prinzipienlehre war[4], daß er seinem Berufe nach Schiffsherr gewesen und aus dem Pontus

[1]) Das freilich läßt sich nicht mehr entscheiden, ob der mit dem Titel des Hauptwerks des Irenäus identische Ausdruck „*εἰς ἔλεγχον καὶ ἀνατροπὴν τῶν θείων λόγων*" dem Rhodon angehört oder dem Eusebius.

[2]) Routh, Reliq. SS. I[1] S. 435—46 hat sie textkritisch kommentiert, aber sich sonst damit begnügt, einige Noten aus Valesius u. a. hinzuzufügen.

[3]) Auch der Name Potitus ist lateinisch.

[4]) Gegenüber Mißdeutungen der marcionitischen Lehre, die noch immer vorkommen, ist dieses ausdrückliche alte Zeugnis sehr wichtig.



stammte[1], daß man ihn in der rechtgläubigen Christenheit „den Wolf“ genannt hat[2], daß Apelles trotz seiner dezidierten Abweichung von Marcion immer noch zu den Marcioniten gerechnet worden ist, und daß „die dämonische Jungfrau Philumene“ — d. h. eine Prophetin dieses Namens — durch ihre Aussprüche großen Einfluß auf ihn gehabt hat, während er die alttestamentlichen Prophezeiungen, d. h. das ganze A. T., einem gottfeindlichen Geiste zuschrieb[3].

Aber das, was Rhodon hier bringt, geht doch noch über die willkommene Bestätigung bekannter Nachrichten über die Marcioniten — und zwar in prinzipieller Hinsicht — hinaus. Folgendes Bild ist uns hier gezeichnet: Eine „unhaltbare Meinung“ beherrscht alle Marcioniten und hält ihre Herde zusammen. Wenn diese unhaltbare Meinung nicht in der Prinzipienlehre zu suchen ist, in der sie vielmehr aufs stärkste differieren, so kann sie nur in ihrer eigentümlichen Ansicht von dem unüberbrückbaren Gegensatz von Gut und Gerecht, Gesetz und Evangelium, Altem Testament und christliche Urkunden, Schöpfung und Erlösung gegeben sein. In der Tat hat in dieser Hinsicht auch Apelles niemals die vom Meister geschaffene Grundlage verlassen. Diese Grundlage, so dürfen wir nach diesem Bericht weiter schließen, war so stark, daß sie die Verschiedenheiten von Schulen und Schulmeinungen, die sich rasch entwickelten, und damit auch die Abweichung von der Lehre des Meisters an diesem scheinbar wichtigsten Punkt ertrug. Die Prinzipienlehre war also — und darin unterscheidet sich die marcionitische Kirche von allen gnostischen Sekten, aber auch von der Großkirche — den Marcioniten nicht die Hauptsache. Sie konnten in ihrer Mitte Schulen ertragen, die eine Ein-, Zwei-, ja auch Drei-Prinzipienlehre lehrten. Daraus folgt aber, daß die theoretische Spekulation und Theologie hinter der Linie, die durch den Gegensatz „Gut > Gerecht“ bezeichnet war, freigegeben war. Dogmatisch ausgebildet und maßgebend war also nicht sowohl die religiöse Physik, als vielmehr einzig die auf der Folie jenes Gegensatzes sich erhebende Erlösungslehre. In diesem Zusammenhang ist es nicht gleichgültig, daß Rhodon die Anhänger des Syneros nicht von drei „Prinzipien“ (*ἀρχαί*), sondern von drei „Physeis“ hat sprechen hören[4]. Die Physeis-Speku-

[1]) So berichtet auch Tertullian öfters. Hippolyt hat uns Sinope als Vaterstadt Marcions genannt.

[2]) So vielleicht schon Justin in seiner Charakteristik des Marcion (Apol. I, 58): *ᾧ πολλοὶ πεισθέντες ἀλόγως ὡς ὑπὸ λύκου ἄρνες συνηρπασμένοι βορὰ τῶν ἀθέων, δογμάτων καὶ δαιμόνων γίνονται.* Der Name „Wolf“ ist dem Marcion geblieben, und das beweist, wenn man sich der Sprüche Jesu erinnert, daß man ihn schon anfangs und fort und fort als den schlimmsten Ketzer betrachtet hat.

[3]) Vgl. Tertullian und Hippolyt. — Für Apelles ist es wichtig und neu, daß von ihm gesagt wird: *τὴν πολιτείαν σεμνυνόμενος καὶ τὸ γῆρας.* Hinter diesem unfreundlichen Ausdruck liegt, daß Apelles damals ein würdiger und streng asketisch lebender Greis war. Damit ist die häßliche Geschichte, die Tertullian von ihm erzählt, zwar nicht widerlegt, aber diese Geschichte ist an sich mit größter Vorsicht aufzunehmen.

[4]) Der Ausdruck ist stoisch.

lation war also relativ frei, oder vielmehr die Prinzipienspekulation, sofern sie eine Physeis-Spekulation war, führte zwar Schulenspaltungen, aber keine Kirchenspaltung herbei. Das wird uns auch von späteren Quellen bezeugt; aber daß die Erscheinung so alt ist, ist höchst wertvoll. Sie führt unmittelbar in das innerste Wesen des Marcionitismus hinein, der in der Hauptsache nichts anderes als eine Erlösungstatsache (im Sinne des Paulus) bringen wollte. Hier ist es endlich auch von hohem Werte und ein Siegel auf das richtige Verständnis des Berichts, daß sogar die Prinzipienlehre, die Marcion selbst vertreten hat, sich nunmehr, d. h. in der Zeit Rhodons, nur als Eigentum einer Schule innerhalb der marcionitischen Kirche darstellte. Deutlicher kann nicht bewiesen werden, daß die „physische" Prinzipienlehre etwas Sekundäres in dieser Kirche war, wenn selbst die Meinung des Meisters hier einer Schule bedurfte und nur als Schulmeinung fortlebte.

Wie Apelles zu seiner Ein-Prinzipienlehre und Syneros zu seiner Drei-Prinzipienlehre gekommen sind, sagt der Bericht nicht[1]; wohl aber gibt er eine wichtige Andeutung, wie die treusten Jünger Marcions, Potitus und Basilicus, und der Meister selbst zu ihrer Zwei-Prinzipienlehre kamen. *„Μὴ εὑρίσκοντες τὴν διαίρεσιν πραγμάτων ἐπὶ τὴν εὐχέρειαν ἐτράποντο καὶ δύο ἀρχὰς ἀπεφήναντο"*, sagt er. Der Ausdruck *„διαίρεσις"* ist technisch für die Einteilung der Rede; aber hier ist das Wort auf Tatsachen, nämlich auf die gesamten Welterscheinungen, angewendet[2]. Wenn es heißt, jene hätten deren *„διαίρεσις"* nicht finden können, so kann das nur ein verkürzter Ausdruck dafür sein, daß sie den Grund der Verschiedenheiten nicht fanden. Was damit gemeint ist, kann nicht zweifelhaft sein: es muß sich, wie auch Tertullian bezeugt, um die tiefste *διαίρεσις*, um die Frage von Gut und Schlecht, bzw. um die Frage „Unde malum", gehandelt haben. Dieses Problem vermochten sie nicht zu lösen (d. h. sie lehnten es ab, die Lösung zu befolgen, welche die Großkirche darbot, die die Entstehung des Gottwidrigen bei Aufrechterhaltung der Ein-Prinzipienlehre erklären zu können behauptete) und wandten sich nun der „schnellfertigen" Entscheidung zu, man müsse das Gottwidrige auf ein zweites Prinzip zurückführen.

Endlich stehen in dem Bericht noch zwei Worte, über die man nicht hinweglesen darf: *ψιλῶς καὶ ἀναποδείκτως*, heißt es, behaupteten die Zwei-Prinzipienvertreter (also auch Marcion selbst) ihre Lehrmeinung. Schon Justin hatte gesagt (l. c.), Marcion verfahre *„ἀλόγως"*, und ähnlich äußert sich Tertullian: unver-

---

[1]) Die drei Prinzipien können nur der gute, der gerechte und der böse Gott (samt der Materie) gewesen sein.

[2]) Der Ausdruck *ἡ διαίρεσις (τῶν πραγμάτων)* ist ein philosophisch-kosmologischer; s. Athenag., Suppl. 10, 3; 12, 2; Tatian 12, 1; vielleicht mit Recht hat ihn Schwartz auch in Tatian 5, 2 für *αἵρεσις* eingesetzt. Vgl. Origenes, de orat. 3: *πᾶν σῶμα διαιρετόν ἐστιν.* Athenag., Suppl. 4, 1: *ἡμῖν διαιροῦσιν ἀπὸ τῆς ὕλης τὸν θεὸν καὶ δεικνύουσιν ἕτερον μέν τι εἶναι τὴν ὕλην ἄλλο δὲ τὸν θεόν.*

mittelt und plötzlich erscheine nach Marcion das Handeln seines Gottes und ohne Beweis stelle er seine Lehren auf. Die Väter vermißten hier für die Gott-Welt-Lehre den Beweis aus der natürlichen Theologie (dem Kosmos bzw. der vernünftigen Anlage) und den Weissagungsbeweis. Da beide Beweise bei Marcion nicht nur fehlten, sondern von ihm nachdrücklich abgelehnt wurden, erschien seine ganze Lehre unbewiesen, irrational und daher haltlos. Dieser Verzicht seitens Marcions auf die rationalen Beweise muß mit seiner relativen Gleichgültigkeit gegen die physikalische Theologie (s. o.) zusammengehalten werden; dann steigt bereits die besondere Auffassung dieses Mannes von Religion und Christentum auf. Nicht um Lehren handelt es sich, sondern um eine Tatsache. Dies kommt für seinen Schüler Apelles durch das zweite Fragment zu voller Klarheit.

II. [Euseb., h. e. V, 13, 5—7.]

„Derselbe [Rhodon] schreibt aber, daß er auch eine Unterredung mit Apelles gehabt habe und sagt folgendes“:

„Der greise Apelles nämlich ließ sich mit uns in ein Gespräch ein (*συμμίξας*) „und wurde dabei überführt, daß er in vielen Stücken Schlimmes behaupte. „Daher sagte er auch, man dürfe schlechterdings nicht die Lehre (jemandes) unter- „suchen, sondern jedermann solle in dem Glauben bleiben, wie er ihn einmal „angenommen habe (*ἕκαστον, ὡς πεπίστευκεν, διαμένειν*); denn, so behauptete „er, erlöst würden die, welche auf den Gekreuzigten ihre Hoffnung gesetzt haben, „wenn sie nur in guten Werken erfunden würden. Als das undeutlichste Objekt „aber von allen wurde von ihm, wie wir schon bemerkt haben, immer wieder die „Lehre von Gott bezeichnet (*τὸ δὲ πάντων ἀσαφέστατον ἐδογμάτιζετο αὐτῷ* „*πρᾶγμα, καθὼς προειρήκαμεν, τὸ περὶ θεοῦ*); denn er sagte zwar wiederholt „‚Ein Prinzip‘, wie auch unsere Lehre lautet“ . . .

„Nachdem er [Rhodon] hierauf seine [des Apelles] ganze Lehrmeinung dargelegt, fügt er folgendes hinzu“:

„Als ich aber zu ihm sagte: ‚Woher hast Du den hier nötigen Beweis „(*πόθεν ἡ ἀπόδειξις αὕτη σοι*) oder wie kannst Du Ein Prinzip behaupten? „Sag' es uns!‘, entgegnete er, daß die Weissagungen sich selbst widerlegen, weil „sie schlechterdings nichts Wahres gesagt hätten; denn sie sind unstimmig und „lügenhaft und mit sich selbst im Streite. Wie aber Ein Prinzip sei — so er- „klärte er wiederholt —, das wisse er nicht, sondern werde dazu nur getrieben „(*τὸ δὲ πῶς ἐστιν μία ἀρχή, μὴ γινώσκειν ἔλεγεν, οὕτως δὲ κινεῖσθαι μόνον*). „Als ich ihn darauf beschwor, die Wahrheit zu sagen, so schwur er, daß er mit „voller Aufrichtigkeit rede, er wisse nicht, wie Ein ungezeugter Gott sei (*μὴ* „*ἐπίστασθαι πῶς εἷς ἐστιν ἀγένητος θεός*), aber er glaube es. Ich aber gab ihm „unter Lachen meine Verachtung kund, daß er ein Lehrer zu sein behaupte, aber „das von ihm Gelehrte nicht zu beweisen wisse.“

Über Gespräche und den direkten literarischen Austausch zwischen orthodoxen Christen und Gnostikern ist uns nur sehr Weniges bekannt — aus **Hippol.**,



Philos. VI, 42 erfahren wir, daß sich die Marcianer über die irenäische Darstellung ihrer Lehre beschwert haben —, um so wichtiger ist es, daß uns hier ein Bericht über einen Disput von einem der Collocutoren selbst geboten wird. Der greise Apelles, nicht Rhodon, scheint das Gespräch, bei dem auch andere zugegen waren, herbeigeführt zu haben (wie einst Marcion den Polykarp aufgesucht hat). Natürlich drehte es sich um die Prinzipienlehre. Rhodon stellt das Ergebnis so dar, als seien die letzten Aussagen des Häretikers, nämlich die, auf welche sich leider die Wiedergabe des Euseb beschränkt hat, ein Ausfluß der Verzweiflung des in die Enge getriebenen Mannes, und Euseb verstand sie ebenso und hat die Worte angeführt, um den Apelles bloßzustellen. Aber es ist nicht der einzige Fall in der „Kirchengeschichte", in welchem Euseb durch seine Zitate eine ganz andere Wirkung bei der Nachwelt erzielt hat, als er beabsichtigte. Die Worte sind auch keineswegs aus einer augenblicklichen Verlegenheit entsprungen — dazu sind sie viel zu gewichtig —, sondern stellen die wohlerwogene Überzeugung des Apelles, ja den Kern und Stern derselben dar. Nur das ist nicht sofort deutlich, ob sie als eine *Resignation* zu verstehen sind oder ob erst Rhodon den resignierten Ton hineingebracht hat.

Drei Hauptgedanken hat Apelles hier ausgesprochen, von denen ihm der erste der wichtigste ist; er lautet: „Das Heil (*σωτήρια*) ist jedem gewiß, der auf den Gekreuzigten seine Hoffnung gesetzt hat, wenn er nur in guten Werken erfunden wird." *Hiermit hat sich Apelles zum paulinischen Christentum bekannt.* Auch der Ausdruck ist paulinisch, vgl. Röm. 8, 24: *τῇ ἐλπίδι ἐσώθημεν*, I Kor. 1, 23: *κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον*, I Kor. 2, 2: *οὐ ἔκρινά τι εἰδέναι ἐν ὑμῖν εἰ μὴ Ἰησοῦν Χριστὸν καὶ τοῦτον ἐσταυρωμένον*, I Kor. 15, 19: *ἠλπικότες ἐσμὲν ἐν Χριστῷ*, II Kor. 1, 10: *εἰς ὃν ἠλπίκαμεν*. Auch das *εὑρίσκεσθαι ἐν* ist paulinisch (Philipp. 3, 9), und Paulus hätte, wo er nicht durch den Gegensatz gegen die Judaisten bestimmt war, die Worte: *μόνον ἐὰν ἐν ἔργοις ἀγαθοῖς εὑρίσκωνται*, als selbstverständlich ohne Bedenken auch sagen können (s. II Kor. 5, 10). Der ganze Satz gewinnt aber noch dadurch an paulinischer Kraft, daß „*ὁ ἐσταυρωμένος*" absolut steht. Ich weiß aus der ganzen altchristlichen Literatur dafür kein Beispiel. Dieser Ausdruck gibt dem Gedanken eine besondere Wucht. *Der Gekreuzigte, die Hoffnung auf ihn, das Heil:* das ist nach Apelles die Trias der christlichen Religion.

Aber erst aus dem folgenden Gedanken erkennt man, welche noch über Paulus hinausgehende Tragweite dieses Bekenntnis bei Apelles hat. Nach Paulus ist *ἠλπικένει εἰς Χριστόν* und *πιστεύειν εἰς ἕνα θεόν* gleich wesentlich und gleich notwendig, ja unabtrennbar voneinander; er hätte sich gar nicht vorstellen können, daß jemand diese Verbindung zerreißen könne; aber so steht es bei Apelles nicht. Schlechthin notwendig zum Heil ist nach ihm vielmehr *nur* die Hoffnung auf den Gekreuzigten d. h. auf die Gottestat der Erlösung, die in dem Kreuzestod sich darstellt. Diese Hoffnung ist zwar bei ihm selbst mit



dem Glauben an ein Prinzip, nämlich an den *εἷς ἀγένητος θεός*[1], verbunden; aber er weiß, daß andere Christen darüber anders denken, und das stört ihn nicht; vielmehr ist er der Meinung, daß, wo das *ἠλπικέναι εἰς τὸν ἐσταυρωμένον* (samt dem heiligen Leben) sich findet, man jeden in bezug auf die Probleme des Gottesglaubens unbehelligt seines Sinnes walten lassen solle[2]. „Frage nicht, durch welche Pforte Du in Gottes Haus gekommen, sondern bleib am stillen Orte, wo Du einmal Platz genommen.“ Selbst die Frage, wieviele ewige Prinzipien es gibt, entscheidet nach Apelles nicht über den Christenstand; denn der Gekreuzigte allein ist das *A* und das *O*. Wer hat außer dem Lehrer des Apelles, Marcion — denn des Schülers Bekenntnis wirft ein helles Licht auf die Haltung des Meisters —, im zweiten und in den folgenden Jahrhunderten je etwas Ähnliches behauptet? Man muß bis zu Zinzendorf herabsteigen, und findet auch da nicht dieselbe souveräne und exklusive Bedeutung Christi. Die ganze „theoretische“ Theologie wird hier aus der christlichen Religion einfach ausgewiesen; jedes „*ἐξετάζειν τὸν λόγον*“ wird kategorisch verboten. Die christliche Religion ist sichere Hoffnung und hat es einzig mit dem Heil und dem gekreuzigten Erlöser zu tun. So verkündete dieser Christ im Zeitalter des Platonismus und des alles beherrschenden religiösen Intellektualismus!

Wie rechtfertigt Apelles aber diese seine Haltung in bezug auf den Gottesglauben, soweit derselbe nicht in und mit dem Christusglauben gegeben ist? Durch zwei in sich verbundene Urteile, ein negatives und ein positives. Das erste lautet: *Τὸ πρᾶγμα τὸ περὶ θεοῦ* ist von allen Problemen das dunkelste[3], ja es gibt überhaupt kein Wissen über Gott (*οὐ γινώσκω, οὐκ ἐπίσταμαι*). Damit wird jede Erkenntnis Gottes aus der Welt abgelehnt, aber dazu noch ausdrücklich hervorgehoben, daß eine solche Erkenntnis auch nicht aus dem A. T. zu holen sei; denn in diesem Buche stehe kein wahres Wort; was es enthält, sei unsinnig, lügenhaft und in sich voll Widersprüche. Also bleibt in bezug auf Gott das *πῶς ἐστιν* dem Wissen verschlossen und eben deshalb ist auch jeder Beweis (*ἀπόδειξις*) hier unmöglich. Das zweite Urteil aber ist aus der Selbstbeobachtung geschöpft: „Ich für meine Person habe zwar den Glauben an ‚den einen

[1]) Die von Apelles selbst gebotene Paraphrasierung des Begriffs *μία ἀρχή = εἷς ἀγένητος θεός* [einige Mss.: *ἀγέννητος*] ist zu beachten. In den altkirchlichen Glaubensformeln ist die Formel selten; ich habe sie bei Ulfilas („credo unum esse deum patrem, solum ingenitum“) und Patricius („non est alius deus praeter deum patrem ingenitum“) gefunden. Unter den Apologeten ist der philosophische Athenagoras der einzige, der den Begriff — recht häufig — braucht; s. 4, 1: *θεῖον ἀγένητον εἶναι καὶ ἀΐδιον*; 6, 2. 3: *ἕνα τὸν ἀγένητον νοῶν θεόν, ἄλλους ὡς γενητοὺς οἶδεν* (von Plato); 8, 1. 2; 10, 1; 15, 1; 19, 1; 22, 2. 3; 23. 2. 6; 30, 3. Ebenso häufig braucht Justin — und nur er — *ἀγέννητος*.

[2]) Es ist sehr zu beachten — man liest leicht darüber hinweg —, daß Apelles zwischen *ἠλπικέναι* (*εἰς τὸν ἐσταυρωμένον*) und *πιστεύειν* scharf unterschieden hat. Nur jenes ist nach ihm zum Heil notwendig, dieses ist nur subjektiv zwingend.

[3]) So beginnt auch Plato die Gotteslehre; aber dann gehen Apelles und er weit auseinander.



ungezeugten Gott'; aber ich vermag ihn nicht durch Beweis zu übertragen; denn er ist kein rationales Wissen, sondern Sache einer inneren Bestimmtheit (*οὕτως κινοῦμαι*), über die ich nicht weiter Rechenschaft zu geben vermag."

Apelles ist also kein Skeptiker im Sinne der Akademiker; er ist vielmehr Gottes gewiß und zwar des einen, ungezeugten Gottes; aber diese Gewißheit ist für ihn kein Heilsglaube, sie ruht auch nicht auf einer Einsicht, sondern ausschließlich auf einem „*κινεῖσθαι*".

Dieses „*οὕτως κινοῦμαι*" ist unstreitig neben dem paulinischen Bekenntnis zu dem Gekreuzigten das Wertvollste in der ganzen Ausführung. Jüngst hat Norden (Agnostos Theos, S. 19 ff.) diesen stoischen Begriff aufgeklärt. Durch unsere Stelle, an der Norden vorübergegangen ist, empfängt seine lichtvolle Erklärung ihre Krönung; denn an keiner anderen in der ganzen alten Literatur, soweit ich sie kenne, kann man so sicher sein, daß „*κινεῖσθαι*" eine seelische Erregung im Sinne des inneren Bestimmtwerdens bedeutet. Verdient aber Apelles nicht eine ausgezeichnete Stelle in der Geschichte der Religionspsychologie, wenn er erklärt hat, sowohl daß ein Gott sei, als daß ein Gott sei — denn beides liegt in seinem Bekenntnis —, ist niemals Sache des Wissens (weder des physikalischen noch des historischen), sondern ist Sache eines seelischen Bestimmtseins? Wer hat denn vor ihm das so sicher ausgesprochen, ja wer hat es überhaupt ausgesprochen? Wer hat vor ihm schlechthin jedes Wissen über Gott aufgehoben und vom Standpunkt der theoretischen Erkenntnis die Gottesfrage für *πάντων ἀσαφέστατον* erklärt, aber nicht um im Skeptizismus zu enden[1], sondern um für seine Person zu erklären, daß auf diesem Gebiete *πιστεύειν* = *κινεῖσθαι* und *κινεῖσθαι* = *πιστεύειν* sei, und daß dieses *κινεῖσθαι* ihm die Frage *τὸ πῶς ἐστιν μία ἀρχή* (= *πῶς εἷς ἐστιν ἀγένητος θεός*) beantworte. Ist das nicht die Unterscheidung der „theoretischen" und „praktischen" Vernunft, so jedoch, daß an Stelle des zweideutigen Begriffs der praktischen Vernunft der eindeutige Begriff einer seelischen Tatsache tritt?[2] Apelles hat Philosophie studiert — das zeigt seine Terminologie —

[1]) Dieser liegt dem Apelles ganz fern, wie schon seine überall dezidierte Ausdrucksweise beweist; vgl. in unsern Fragmenten die Ausdrücke *μὴ δεῖν ὅλως ἐξετάζειν τὸν λόγον*, *μηδὲν ὅλως ἀληθὲς εἰρηκέναι*, *ψευδεῖς*, und in anderen seiner Schriften (s. Texte u Unters. VI, 3 S. 113) die scharfen und bestimmten Ausdrücke über das A. T., die nicht überboten werden können. Selbst von Lehren seines Meisters Marcion, wenn sie sich ihm unhaltbar erwiesen hatten, sagt er einfach: *ψεύδεται Μαρκίων* (s. l. c. XX, 3 S. 94), vgl. auch bei Epiphan., haer. 44, 1: *πεπλάνηται Μαρκίων*. Umgekehrt findet sich in seiner Glaubensregel (Epiphan., haer. 44, 2) siebenmal das bestimmte *ἀληθινῶς* (*ἐν ἀληθείᾳ*).

[2]) Man darf nicht einwenden, jede Vergleichung mit der Kantschen Unterscheidung sei hier unstatthaft, weil dieser in der praktischen Vernunft lediglich den moralischen Gottesbegriff gegeben finde, Apelles aber erkläre, durch das *κινεῖσθαι* zur Anerkennung des *εἷς ἀγένητος θεός*, also einer kosmologischen Größe, gekommen zu sein. Es erklären doch beide Philosophen, es könne kein theoretisches Wissen von Gott geben, und ferner darf der *εἷς ἀγένητος θεός* des Apelles nicht als eine ausschließlich kosmologische Größe beurteilt werden, weil nach der gesamten antiken idealistischen Vorstellung das Ungewordene und Ewige selbstverständlich auch das moralisch



und hat das A. T. aufs gründlichste durchgearbeitet; aber beide hat er als Quelle der Gotteserkenntnis verworfen. Er hat die Gotteserkenntnis überhaupt verworfen, aber dafür das subjektive Gottesbewußtsein eingesetzt — und zwar das monotheistische — und es mit den Mitteln der Stoa, aber über sie hinausgehend, als eine seelische Bestimmtheit, als ein innerliches Getriebenwerden, beschrieben. Sein *οὕτως κινοῦμαι* entspricht dem „ad Te" Augustins, und es ist psychologisch genauer beobachtet als das Schleiermachersche „absolute Abhängigkeitsgefühl", dem es in der starken Betonung der *μία ἀρχή* verwandt ist. Für Apelles ist Gott „*ἄγνωστος*"; aber das ist nicht sein letztes Wort; denn wenn auch *τὸ πρᾶγμα τὸ περὶ θεοῦ πάντων ἀσαφέστατόν ἐστιν*, so ist ihm doch Gott, und zwar als der Eine, durch eine innere Bestimmtheit eine Glaubensgewißheit.

Allein nun muß man hinzufügen, daß die Verwandtschaft mit Kant und Schleiermacher doch nur eine bedingte ist. Warum? Weil für Apelles die Gottesfrage, selbst in der Beantwortung durch das *κινεῖσθαι*, in der Religion nicht die entscheidende Rolle spielt. Er will vielmehr hier jedwede Erfahrung gelten und sich auch solche Christen gefallen lassen, die eine Zwei- und Drei-Prinzipienlehre vertreten, also von jenem eindeutigen *κινεῖσθαι* nichts verspüren. Er will das, ja er fordert, daß jeder bei seinem Glauben bleibe, weil für die Erlösung und das Heil nur die Hoffnung auf den Gekreuzigten in Betracht kommt. Diese Hoffnung hat Apelles also nicht nur von dem Wissen, sondern auch von dem monotheistischen Gottesbewußtsein völlig losgerissen. Aber worauf beruht sie denn selbst, wenn sie doch für Jedermann notwendig ist und weder demonstriert werden kann noch den monotheistischen Gottesglauben (das *κινεῖσθαι*) zu ihrer Grundlage hat? Die Antwort kann nur lauten: entweder kommt hier ein zweites *κινεῖσθαι* in Betracht, das im Unterschied von jenem ersten nicht nur subjektiv ist, oder die Tatsache des Gekreuzigten spricht einfach für sich selber und das Evangelium schafft sich die Hoffenden. Nur letzteres kann Apelles gemeint haben; denn ein *κινεῖσθαι* ist und bleibt subjektiv und ein zweifaches *κινεῖσθαι* ist ein Nonsens. Also ordnen sich die Gedanken des Apelles so: es gibt 1. ein *ἠλπικέναι* an den Gekreuzigten, das aus der entscheidenden Tatsache selbst entspringt[1]; wer es gewonnen hat, ist des Heils gewiß; nur aus dem Erfassen des Gekreuzigten entspringt aber auch die Erkenntnis eines guten (barmherzigen) Gottes; davon hat Apelles hier geschwiegen; aber es steht das aus anderen Quellen für ihn fest und er hat auch mit Bedacht *μία ἀρχή*, weil es sich dort um die kosmologische Gottesfrage handelt, nicht durch *εἷς ἀγαθὸς θεός*, sondern durch *εἷς ἀγένητος θεός* paraphrasiert. Das *κινεῖσθαι* hat keine Beziehung auf Gott als den Barm-

Vollkommene ist. Das „Erlösende" liegt freilich noch nicht darinnen, und das hat auch Apelles erst im „Gekreuzigten" angeschaut.

[1]) „Tatsachen nötigen", sagt Leibniz irgendwo.



herzigen und den Erlöser[1]. Es gibt 2. ein innerliches *κινεῖσθαι*, welches zum Glauben an einen einheitlichen Weltgrund, also an einen Gott, führt, aber da es nicht jedermann empfindet, kann es auch nicht zum Heile notwendig sein; auch bleibt die Frage *πῶς ἐστιν εἷς θεός* stets unbeantwortet. Es gibt 3. ein rationales, der Demonstration fähiges Wissen (*γινώσκειν, ἐπίστασθαι*), aber es bezieht sich ausschließlich auf die Welt; die Gottesfrage bleibt ihm verschlossen.

Das *ἠλπικέναι εἰς τὸν ἐσταυρωμένον* (und damit an ein gutes, erlösendes Prinzip) und das *πιστεύειν εἰς ἕνα ἀγένητον θεόν*, welches auf einem *κινεῖσθαι* beruht, hat Apelles auseinandergerissen (nur jenes konstituiert den Christenstand) und dazu noch beides von dem Erkennen und Wissen getrennt! Hat er die ungeheure Resignation, die darin liegt, selbst empfunden? Man darf das wohl annehmen; denn neben dem *κινεῖσθαι* steht ein bedeutsames „*μόνον*" (*οὐ γινώσκω, οὕτω δὲ κινοῦμαι μόνον*). Wollte man aber annehmen, Rhodon habe dieses „*μόνον*" von sich aus hinzugefügt, so wäre das Willkür. Dazu kommt, daß wir wissen, daß Apelles früher die Zwei-Prinzipienlehre für eine Lüge erklärt hat, also damals den Satz, jeder möge in bezug auf die Prinzipienlehre bei seinem Glauben bleiben, unmöglich bereits vertreten hat. Anthimus [?], Bischof von Nikomedien (Märtyrer unter Diocletian), hat in seiner Schrift *Περὶ τῆς ἁγίας ἐκκλησίας* folgenden Satz des Apelles uns mitgeteilt[2]: *Ψεύδεται Μαρκίων λέγων εἶναι ἀρχάς· ἐγὼ δέ φημι μίαν, ἥτις ἐποίησε δευτέραν ἀρχήν.* Ob etwas Lüge oder Wahrheit ist, ist Sache der Erkenntnis, und bei einem Lügenglauben darf man niemanden belassen. Also ist es der greise Apelles gewesen, der das, was er selbst früher als eine Sache des Wissens beurteilt hat, nunmehr für eine innere Bestimmtheit erklärt, die außerhalb des Erkennens liegt. Solch eine Wandlung kann sich schwerlich ohne Resignation vollzogen haben[3].

Das Urteil, die drei Funktionen: „hoffen (weil durch Tatsachen überzeugt) auf den im Gekreuzigten erschienenen Erbarmer", „glauben (innerlich sich bestimmt fühlen) an einen ewigen Weltgrund", „die Welt durch die Vernunft er-

---

[1]) In dem „*ἐσταυρωμένος*" steckt der Erlösergott. Wir wissen, daß zahlreiche Marcioniten modalistisch dachten und alle Marcioniten dem Modalismus nahekamen. Übrigens findet sich Ähnliches auch in der Großkirche. Nach den Acta Pionii 9 wird der Christ Asklepiades vom Richter gefragt, welche Gottheit er verehre. Er antwortet: „Jesus Christus". Da die Christen, die vor ihm gefragt worden waren, geantwortet hatten: „Den Gott, der Himmel und Erde gemacht hat", so wendet sich der Richter mit der weiteren Frage an Asklepiades: „Ist Jesus Christus ein anderer?" „Nein", erwidert dieser, „er ist derselbe, zu dem jene sich bekannt haben."

[2]) Eingeleitet durch die Worte: *Παρὰ τοῦ Ἀπελλῆ, τοῦ μαθητοῦ Μαρκίωνος, ὃς στασίασας πρὸς τὸν ἑαυτοῦ διδάσκαλον οὕτως ἔφη.*

[3]) An dem Gottesbegriff: *εἷς ἀγένητος ἀγαθὸς θεός* ist Apelles niemals irre geworden; aber er differenzierte nunmehr die Beziehung auf diesen Gott: Die erlösende Liebe, so lehrte er nun, ist jedermann kündlich, aber nicht jedermann braucht sich von der Einheitlichkeit des Weltgrundes zu überzeugen, da diese Überzeugung zur Seligkeit nicht notwendig ist und erfahrungsgemäß auch gute Christen nicht zu ihr bewogen werden.



kennen" — seien gänzlich voneinander unabhängig und für immer getrennt, kann nicht das letzte Wort sein; aber es ist ein tiefes Urteil auf dem Wege zur Wahrheit. Daher soll Apelles, der es im 2. Jahrhundert gesprochen, unvergessen bleiben.

Sein Gegner Rhodon, dem Eusebius beistimmt, hat sich selbst hinreichend charakterisiert in den Worten: „Ich aber gab ihm unter Lachen meine Verachtung kund, daß er ein Lehrer zu sein behaupte, aber das von ihm Gelehrte nicht zu beweisen wisse." Man weiß nun von ihm selbst, daß er zu den Dutzendphilosophen des Zeitalters gehört hat, mögen ihm auch sonst Verdienste zukommen.

Ein Kompendium der biblischen Prophetie aus der afrikanischen Kirche um 305—325.

Von

Theodor Zahn.

Im Jahr 1897 haben die Benediktiner von Monte Cassino zum Gedächtnis der vor 1300 Jahren erfolgten Landung des Mönchs Augustinus, des Apostels der Angelsachsen auf dem Boden Britanniens unter dem Titel Miscellanea Cassinese eine Sammlung größtenteils bis dahin unbekannter kleiner Schriften und Bruchstücke aus den verschiedensten Zeitaltern der Kirche und von sehr ungleichem Wert herausgegeben. Von den in die Geschichte des Kanons einschlagenden Urkunden dieser Sammlung ist die Verarbeitung eines Teils des Muratorischen Kanons durch einen Kompilator des späteren Mittelalters alsbald gebührend gewürdigt worden. Eine in demselben Heft S. 6 enthaltene erneute Ausgabe des Canon Mommsenianus nach dem Cod. 133 der Stiftsbibliothek zu St. Gallen entsprach kaum einem Bedürfnis, da schon der erste Herausgeber in einer zweiten Veröffentlichung eine Vergleichung auch dieser Handschrift verwertet hatte, was dem Herausgeber der Miscellanea, dem damaligen Archivar und Bibliothekar von Monte Cassino A. Amelli entgangen ist[1]. Mehr Beachtung, als sie bisher gefunden, verdient eine Abhandlung unter dem Titel *Prophetiae ex omnibus libris collectae*, die Amelli (Heft 6 S. 17 ff.) der genannten St. Galler Hs. (p. 397—420) entnommen hat. Da diese meines Wissens erste

[1]) Vgl. die Literaturangaben in m. Grundriß der Gesch. des ntl. Kanons S. 76. 82. Die Einrichtung des Drucks der Miscell. Cassin. erschwert sehr ein sicheres und unmißverständliches Zitieren der Sammlung. Sie zerfällt in nicht weniger als 8 Blattlagen oder Hefte verschiedenen Umfangs von $^1/_2$—3 Bogen mit immer neuer Seitenzählung und teilweise mitten im Satz abbrechend. Die 5. Blattlage, welche die Paraphrase des Can. Murat. und den Can. Mommsenianus enthält, trägt am unteren Rand den Kustos „Biblica“, die 6. Blattlage, der die hier zu besprechende Schrift entnommen ist S. 17—23, den Kustos „Patristica“. Eine Fortsetzung der Sammlung ist, soweit ich in dieser Kriegszeit erkunden konnte, nicht erschienen.

und bisher einzige Ausgabe mir bei wiederholter Lesung in steigendem Maße Bedenken gegen die Zuverlässigkeit des Abdrucks erregte, verglich ich diesen im Spätsommer 1912 mit der Hs. und fand der Abweichungen viel mehr, als man ahnen konnte[1]. Dazu kommt, daß Amelli äußerst wenig dazu getan hat, durch Berichtigung der zahlreichen Nachlässigkeiten, besonders Auslassungen der Hs. und durch genaue Angaben über die biblischen und außerbiblischen Quellen des Verfassers seine Veröffentlichung nutzbar zu machen. Eine vollständige neue Ausgabe der in mehr als einer Hinsicht wichtigen Schrift wäre erwünscht. Eine solche dürfte sich aber nicht auf das von Amelli herausgegebene Stück beschränken. Die Sammlung von „Weissagungen aus allen Büchern" bildet zwar ein durch eine entsprechende Unterschrift abgeschlossenes Ganzes für sich. Was sich aber weiterhin in der Hs. anschließt[2], über die Wundertaten zuerst des Elias, dann des Elisa, hängt auch literarisch mit dem Vorigen zusammen. Neben die weissagenden Worte der Propheten sollten Taten einiger großer Propheten gestellt werden. Von dem gleichen Verfasser rührt, wenn nicht alles trügt, auch noch eine hierauf in der Hs. folgende Abhandlung her unter dem Titel *Inventiones nominum*, eine Art von biblischem Onomastikon schlichtester Art[3], die Amelli an eine frühere Stelle desselben Heftes S. 9—16 versetzt hat. Die nachfolgende Untersuchung beschränkt sich auf die Schrift de prophetiis, und in den gereinigten Textabdruck, ohne welchen jede geschichtliche Untersuchung und Verwertung derselben in der Luft schweben würde, sind von dem minder wichtigen alttestamentlichen Teil in Anbetracht des engen hier zur Verfügung stehenden Raumes nur wenige Worte des Anfangs und des Schlusses aufgenommen[4].

* * *

[1]) Den letzten Teil des weiter unten mitgeteilten Textes, der die Zitate aus den Briefen des Paulus und den Schluß der Schrift enthält, hatte ich 1912 mit der Hs. zu vergleichen versäumt. Dr. J. Rinck in Winterthur hat die Freundlichkeit gehabt, dies am 8. Mai 1915 für mich zu tun.

[2]) p. 420 med.—426, von Amelli p. 23f. nur bis p. 425 Z. 1 mitgeteilt.

[3]) p. 427—458. Es ist dies eine wenig geordnete Zusammenstellung von Eigennamen, von denen in der Bibel mehrere Träger vorkommen, vielfach begleitet von chronologischen und anderen geschichtlichen Angaben und völlig unberührt von den etymologischen Deutungen hebräischer und überhaupt fremdsprachiger Namen, die Hieronymus, angeblich nach dem Vorgang Philos und des Origenes, bei den Lateinern eingeführt und so manche spätere wie z. B. Eucherius instruct. lib. II sich angeeignet haben.

[4]) Die dem Text in ( ) eingefügten Ziffern bezeichnen die Seitenzahlen des Cod. S. Gall. 133. Im textkritischen Apparat ist G = Cod. S. Gall., A die Ausgabe Amellis, om = omisit. In < > stehen notwendige Ergänzungen oder, wo solche nicht möglich sind, Punkte zur Bezeichnung einer Lücke in der Hs. Einige derselben sind schon in meinem Kommentar zum Ev. des Lukas (1913) S. 10 und 33 gerechtfertigt, vollständiger alle wichtigeren in einem, wie ich hoffe, in nicht zu ferner Zukunft erscheinenden 9. Band meiner Forschungen. — In eckige Klammern sind die verschwindend wenigen überschüssigen Worte gestellt. Die Orthographie der Hs. ist, soweit möglich, beibehalten; von Worten, die in G an verschiedenen Stellen verschieden geschrieben sind, wurde die korrektere Form bevorzugt.

Prophetiae ex omnibus libris collectae.

Quae prophetiae membra habent responsionem? Septem: id est extasis, visiones, somnia, per nubem, vox de caelo, accepta parabula et repletio spiritus sancti. Quarum responsionum documenta 5 breviter exponenda sunt. Extasis est mentis alienatio, ut Petrus, cum videret *vas quoddam submitti de caelo*, et Paulus *raptus est usque in tertium caelum, nesciens, utrum in corpore an extra corpus.* Visiones, ut apud Esaiam et Ezechielum et ceteros sanctos. Somnia, ut apud Salomonem et Danielum. Per nubem, ut cum Moïse 10 (398) et <...> Jacob <...>. Vox de caelo, ut Abrahae: *parce filio*, Saulo in via: *quid me persequeris?* Accepta parabula, ut apud Balaam, cum evocaretur ad Balaac. Repletio spiritus sancti paene apud omnes prophetas testamenti veteris et novi. Explicit brevissima disputatio prima.

15 Incipit altera. Homo Adam prophetavit de muliere sua dicens: *Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea, vocabitur mulier* . . .

(411) Nam et Anna, mater Samuelis, prophetavit, quod

5 AG 10, 10f. — 5 2 Kor 12, 2f. — 9 1 Kön 3, 5; Daniel 7, 1. — 10 Ex 24, 15—18; Matth 17, 5; Marc 9, 7 = Lc 9, 35. — Gen 22, 11 cf. 22, 16. — AG 9, 4. — 12 Num 24, 7. — 16 Gen 2, 23.

1 *Incipit* vor *prophetiae* G, der von A davor gesetzte Titel *de prophetis et prophetiis* ist eigene Erfindung | 2 *septem* schreibe ich diese und so alle folgenden Zahlen, G die meisten in Ziffern, so hier *VII* | 3 *visiones* G, *visione* A | *caelo* so G meistens, hier *celo* | *parabula* G s. zu l. 11 | 4 *quarum* schr. ich, *quorum* GA | 5 *alienacio* G | 6 *videret* schr. ich, *viderit* G, *viderat* wollte A | 7 *tercium* G | 8 *Ezechielum* u. l. 9 *Danielum*, dagegen p. 404 *Ezechiel* und *Ezechielis*, p. 408 *Daniel*, p. 440 *Danielo* | *Moïse*: *Moisen* G | 10 *et Jacob* GA. Da von dem Patriarchen Jakob nichts derartiges überliefert ist, wohl dagegen von den Aposteln Petrus, Johannes und Jakobus (Matth 17, 5 vulg. *et ecce vox de nube dicens*), so sind vor oder hinter *Jacob* oder an beiden Stellen wenige Worte ausgefallen. In dem oben S. 53 erwähnten Onomastikon p. 447 liest man bei der Aufzählung von 4 Trägern des Namens, die insgesamt als *Jacobi* bezeichnet sind: *secundus est Jacob* (nicht *Jacobus*) *frater Johannis, filius Zebedaei.* Der St. Galler Schreiber (saec. IX) wurde durch die für die *Jacobi* des N. Testaments ungewohnte Form des Namens verleitet, an den Erzvater zu denken, der doch auch nicht hinter, sondern vor Moses gestellt worden wäre. Der Verf. ist an diesem Mißverständnis unschuldig. Er stellt je ein Beispiel aus beiden Testamenten zusammen, wie gleich darauf Abraham und Saulus = Paulus | 11 *Parabula* s. l. 4, aber auch *urbe* für *orbe* p. 414 | 12 *evocaretur* G (*tur* in Ligatur), *evocaret* A | 17 Es folgen Propheten und Prophetien aus dem A. Testament bis zur Makkabäerzeit, darauf Prophetinnen zunächst aus dem A. T. p. 409—411, als letzte derselben *Abigea* = Abigail 1 Sam 25, 14—42 mit einem Zitat aus v. 28 und dem Schlußsatz: *Apertius de Christo recognoscitur dictio*, woran sich dann das oben im Text l. 18 Folgende anschließt | 18 *quod* GA, vielleicht *quam* zu lesen,



Maria, mater domini, subsecuta narravit dicens: *Dispersit superbos sensu, distruxit potentes a sedibus* etc. Explicit <. . .>. 20

Helisabeth audita salutatione Mariae repleta spiritu sancto exclamavit voce magna dicens: *Benedicta tu inter mulieres et benedictus fructus ventris tui, et unde mihi contigit, ut veniat mater domini mei ad me?* etc. (412) Et ipsa Maria: *Ecce nunc beatam me dicent omnes generationes.* Et sequitur: *Fecit dominus fortitudinem* 25 *in brachio suo*, id est in Christo; *dispersit superbos sensu*, id est *distruxit potentes a sedibus et exaltavit humiles. Esurientes implevit bonis et locupletantes dimisit inanes.* Et *Anna prophetissa, Phanuhel filia, de tribu Aser, progressa in diebus suis, quae non movebatur a templo, <jejuniis> et orationibus serviens domino nocte et die, pro-* 30 *phetabat de Jhesu omnibus expectantibus redemptionem Israel.* <*Et Zacharias repletus spiritu sancto prophetabat dicens: Benedictus*

19 Lc 1, 51^{b}—52^{a}. — 22 Lc 1, 42f. — 24—28 Lc 1, 48^{b}. 51—53. — 28—31 Lc 2, 36^{a}. 37^{b}. 38^{b}. — 32—33 Lc 1, 67—69.

um *subsecuta* nicht objektlos zu lassen. Der Sinn bleibt der gleiche. Was Hanna 1 Sam 2, 1—10 als zukünftig weissagte, hat Maria Lc 1, 46—55, als die Weissagung anfing sich zu erfüllen, als geschehen verkündigt. Als Beweis dafür wird aus dem Lobgesang der Maria Lc 1, 51^{b}—52^{a} herausgehoben | *dispersit* schr. ich hier wie G selbst l. 26 (so vulg., *disparsit* b d, *dissipavit* a): *dispexit* GA | 20 *distruxit* GA, ebenso auf l. 22. Ob = *destruxit?* dafür a b d vulg. *deposuit* | *explicit*: dahinter leerer Raum für 2 Zeilen. Hier endigt die p. 409 angekündigte Aufzählung der Prophetinnen des A. Testaments und beginnt eine Aufzählung solcher aus dem N. Testament: *Elisabeth*, *Maria*, die vorher noch nicht als Prophetin, sondern als Verkündigerin der Erfüllung genannt war und *Hanna*, die Tochter Phanuels. An der in G unbeschrieben gelassenen Stelle muß in der Vorlage des Schreibers eine Bemerkung über diesen Einschnitt und den Übergang zu einem neuen Kapitel gestanden haben, dem *explicit* wie vorher p. 398 ein *incipit* gefolgt und zu beiden ein ausgesprochenes Subjekt hinzugefügt gewesen sein. Vielleicht fand der Schreiber diese Angaben in seiner Vorlage in unleserlichem Zustand | 21 *audita salutatione* mit A in der Note (nur *-cione* statt *-tione*), *auditam salutacionem* G, unrichtig gibt A im Text *salvacionem* und in der Note *salvaccionem* als LA von G | 23 Über dem *i* in *tui* ein kleines *c*? | 25 *generaciones* G | 26 *dispersit* G, anders vorhin l. 19 | 27 *distruxit* s. zu l. 20 | 31 *jejuniis* om GA, der Konstruktion wegen, da sonst *et* vor *orat. serviens* unerträglich wäre, notwendig aus der sonstigen Überlieferung zu ergänzen | 32 *Zacharias — Israel* om GA. Daß diese Worte versehentlich vom Schreiber fortgelassen sind, folgt erstens daraus, daß der Verf. nicht unvermerkt aus der Erzählung von Hanna Lc 2, 36—38 in den Lobgesang des Zacharias Lc 1, 67—69 sich verirrt haben kann; zweitens daraus, daß er an der Spitze der Propheten des N. T.s den Zacharias nicht übergehen konnte, den er schon p. 408 und nachher in seinem Onomastikon p. 438 unter anderem Gesichtspunkt erwähnt. Der Schreiber irrte von dem *Israel* l. 31 zu dem *Israel* l. 33 ab. Ich ergänze das Unentbehrliche unter Vergleichung mit Cypr. test. II 7 (= C) u. Cod. Veron. (= b) | 32 *repletus* cf. l. 21 u. 35, *impletus est* C b | *prophetabat* cf. l. 30 u. 36, so auch bC (bei diesem daneben stark bezeugt *prophetavit*) | *deus* ohne *dominus* davor b C.



deus Israel>, *qui aspexit redemptionem populi sui et excitavit nobis cornu salutis in domo David pueri sui.* Et sequitur: *Tu puer, pro-*
35 *pheta altissimi vocaberis* etc. (413) Simeon quoque sacerdos, repletus spiritu sancto, *accepit infantem in manibus suis* et prophetabat dicens: *Nunc dimittis, domine, servum tuum in pace, quoniam viderunt oculi mei salutare tuum, quod parasti in faciem omnium populorum, lumen in revelationem oculorum et gloriam populi tui Israel.* Et Jo-
40 hannes baptista, antequam Christum in corpore nosset, sic ait: *Ego quidem baptizo vos in aqua in paenitentiam; qui autem post me veniet, fortior me est, cujus non sum dignus corrigiam calciamentorum solvere; ipse vos baptizabit in spiritu sancto* etc. Et Johannes apostolus, qui et evangelista, *cum accepisset librum et devorasset illum,*
45 sicut Ezechiel fecerat, *dictum est illi* (414): *Oportet te iterum prophetare.* Nam ipse dicit: *Beatus qui audit verba libri prophetiae hujus et servat quae in eo scripta sunt.* Et in finem: *Testor, inquid, hominibus, qui audiunt verba libri prophetiae hujus* et cetera.

Et in actibus apostolorum sic legimus: *In illis diebus descen-*
50 *derunt ab Hierusolimis prophetae Antiochiam; eratque magna exultatio. Congregatis autem nobis surgens* <*unus*> *ex illis nomine Agabus [qui] significabat in spiritu famem futuram in universo orbe, quae facta est sub Claudio Caesare.* Et alium in locum: *Erant etiam in ecclesia prophetae et doctores Barnabas et Saulus, quibus*
55 *inposuerunt manus prophetae: Symeon qui appellatus est Niger* (415) *et Lucius Cyrinensis, qui manet usque adhuc, et Titus* <*Antiocensis*

34 Lc 1, 76[a]. — 36f. Lc 2, 28—32. — 40ff. Mt 3, 11; Mc 1, 7—8; Lc 3, 16ff. 44ff. Apoc 10, 9—11. — 46 Apoc 1, 3. — 47 Apoc 22, 18[a]. — 49—53 AG 11, 27—28, cf. cod. Cantabr. D d, August. de serm. dom. in monte lib. lib. II, 57. — 53—60 AG 13, 1—3.

33 *qui* G C b, *quia* A | *aspexit* G, *prospexit* C (die meisten Hss., eine *fecit*), *visitavit et fecit* b wie vulg. | *populi sui* G, *populo suo* C, *plebis suae* A (!) nach vulg., so auch b | *excitavit* G C (alle Hss. außer einer, die *suscitavit* nach vulg.), *erexit* b | 39 *oculorum* G, so auch b, Iren. IV, 7, 1 (überwiegend bezeugt, dagegen III, 10, 5; III, 16, 4 *gentium*), om d | 40 *nosset: nossit* G | 41 *paenitentiam* schreibe ich, *penitentia* G | 42 *fortior: forcior* G | 43 *baptizabit: baptizavit* G | 46 *libri* G, om A | 47 *inquid* G | *hominibus* schreibe ich, *hominis* G | 48 *libri* G, om A | 49 *apostulorum* ursprünglich in G, das erste *u* korrigiert in *o* | 49 *descenderunt: discenderunt* G | 50 *Hierusolimis* so G | *Antiociam* mit *h* über *c* G, dazu + A die überflüssige Bemerkung „hic desunt aliqua" | *eratque* G (deutlich geschr.), *atque* A | 51 *unus* nach d August., om G | 52 *qui* G, om d August | 53 *orbe* richtig A, *urbe* G, aber mit einem dicken senkrechten Strich über der ersten Silbe | *Caesare* G, *Cesare* A | 54 *eclesia* G | *Saulus* G (das *au* in Ligatur, ganz ebenso die Hs. unten pag. 415 letzte Zeile in *autem*, cf. aber auch hier unten l. 59), *Sailus* A | 56 *Titus* schreibe ich, *Ticius* GA, *Licius* Druckfehler bei Wordsworth im N. Test. sec. edit. Hieron. III, 119, wo übrigens die Fehler von A treulich wiederholt sind | *Antiocensis-tetrachae* om G. *Antiocensis* (oder *Antiochensis* oder *Antiochenus*) ergänze ich,

Manaenque Herodis tetrarchae> conlactaneus, qui acceperant responsum a spiritu sancto, unde dixerunt: Segregate mihi Barnaban et Saulum in opus, quo vocavi eos, hoc est prophetiae. *Quibus impositis manibus dimiserunt eos et abierunt.* Item illic: *Judas et Sileas, quoniam erant prophetae, multo sermone exhortati sunt fratres.* Item illic: *Paulus namque respondit ad duodecim et dixit: Si spiritum sanctum accepistis?* et cetera. *Quibus baptizatis in nomine domini Jesu Christi inposuit illis manus, et cecidit in eos spiritus sanctus; loquebantur enim linguis et prophetabant* etc. Item de Agabo: *Cum autem plurimis diebus demoraremur <in> Caesarea, descendit* (416) *quidam a Judaea propheta nomine Agabus, qui veniens ad nos sublata zona Pauli alligavit sibi pedes et manus et ait: Haec dicit spiritus sanctus: virum, cujus est zona haec, sic alligabunt eum in Hierusalem Judaei et tradent in manus gentium* et cetera. Nam et de quinque filiabus Philippi sic dicit: *Sequente die, ait, ingressi sumus domum Philippi adnunciatoris, qui erat unus ex septem Levitis, cui erant etiam filiae quinque virgines prophetantes*, id est sanctimoniales, et cetera. Item namque Paulus cum veniret <Miletum, ab> Epheso congregatis ad eum episcopis: *Adtendite, inquid, vobis et universo gregi, in quo vos spiritus sanctus episcopos praeposuit* (417) *regere ecclesiam domini, quam adquisivit sanguine suo. Ego enim scio, quia post discessum meum lupi graves in vos, non parcentes gregi, omnino ex vobis ipsis exsurgent, viri perversa loquentes ad detrahen-*

60 AG 15, 32. — 62 AG 19, 1—7. — 65 AG 21, 10—11. — 70 AG 21, 8—9. — 74 AG 20, 17. 28—30.

weil *Titus* (*Ticius*) sonst der einzige der 4 Propheten wäre, der nur mit dem nackten Namen bezeichnet wäre. Das weiter Folgende versteht sich von selbst, weil sonst nicht gesagt wäre, wessen *conlactaneus* der Betreffende war. Die Form *Manaenque* bietet d statt *et Manaen* der vulg. Der Ausfall der Zeile ist veranlaßt durch Abirren des Auges von *manet usque* zu *Manaenque* | 58 *a spiritu sancto* schreibe ich, *ab spiritum sanctum* G | *dixerunt* ist zu lesen: *dix̄* G | 59 *Saulum* hier ohne Ligatur s. zu l. 54 | *prophetiae: profeciae* G | 60 *Sileas* G (dies die Namensform in der „antiqua translatio" von Cyprian bis Cassiodor), *Sil(l)as* A, der das rechts über *l* nachträglich eingefügte *e* für ein zweites *l* hielt | 61 *multo sermone* G, om A | *exortati* G | 65 *loquebantur—prophetabant* von A nicht als Teil des Zitats erkannt | 66 *in* (om G) vor *Caesarea* zu ergänzen, empfiehlt sich mehr als Änderung in *Caesareae* cf. gig. zur Stelle | *descendit: discendit* G | 67 *Judea* G | 69 *virum* G, mit violetter Tinte über der Zeile nachgetragen | *alligabunt* A, *alligabant* G | 70 *quinque* hier u. l. 73 in G so geschrieben, nicht wie die meisten Zahlen in Ziffern | 71 *Philippi* mit violetter Tinte nachgetragen | *adnunciatoris* A, *adnunciatores* G | 72 f. *septem* u. *quinque* so geschrieben | 74 *Item* A: *idem* G | *Miletum ab* ergänze ich nach AG 30,17 f., om AG, was entweder sinnlos ist, oder Änderung des folgenden Wortes in *Ephesum* erfordert, was dann aller Tradition widerspräche | 75 *Epheso: Effeso* G | 76 *preposuit* G | 77 *eclesiam* G | *adquaesivit* G | 78 Ob hinter *quia* ein *intrabunt* und vor *ex* ein *et* ausgefallen? | 79 *exsurgent* G, *exurgent* A.



80 *dos post se discipulos retrorsum.* Hoc loco [ut] intellegi datur, quemadmodum traditores apertius adnunciavit.

Item ad Timotheum prima: *Spiritus*, inquid, *manifeste dicit: in novissimis temporibus multi discedent a fide adtendentes spiritibus seductoribus, doctrinis daemoniorum, in hypocrisi mendacia loquentes,*
85 *cauteriatam habentes suam conscientiam, prohibentes nubere [vetantes], a cibis abstinentes,* (418) *quos deus creavit ad usum cum benedictione fidelibus et agnoscentibus veritatem, quoniam omnis creatura bona, et nihil est abiciendum, quod cum gratiarum actione sit accipiendum. Sanctificatur enim <per> verbum dei et precem.* Haec prophetia
90 manifestissime Manichaeos objurgat. Et ad Timotheum secunda: *Hoc autem scito,* inquid, *quoniam in novissimis diebus aderunt tempora molesta. Erunt homines sibi placentes, se tantummodo amantes, avari, cupidi, gloriosi, superbi, blasphemi, parentibus indictoaudientes, ingrati, impii, inreligiosi, intemperati, indomiti, bonum non amantes,*
95 *proditores, procaces, voluptates suas* (419) *magis quam deum amantes, habentes formationem pietatis, potestatem autem ejus abnegantes* etc. Nostris quoque temporibus haec prophetia manifestius declarata est. Ad Romanos autem dixit: *Sive prophetiam, secundum rationem fidei.* Nam et in charismatibus primam posuit prophetiam.

100 Itaque sanctus Cyprianus episcopus quoque et martyr prophetavit dicens: *Decrescit <ac deficit> in arvis agricola, in mari nauta, miles in castris, innocens in foro, justitia in judicio, in amicitiis concordia, in artibus peritia, in moribus disciplina.*

Ad hanc formam prophetarum testamenti veteris et novi pro-

82 1 Tim 4, 1—5. — 90 2 Tim 3, 1—5. — 98 Rom 12, 6. — 100 Cypr. ad Demetrianum c. 3 ed. Hartel p. 353, 5.

80 *ut* G, entsprechend dem ursprünglich geschriebenen *intellegitur* („wie man versteht, begreift"), verträgt sich nicht mit *quemadmodum*, ebensowenig aber auch das *ut intellegi datur*, das der Schreiber durch Eintragung von *da* über der Zeile hinter *intellegi* hergestellt hat (eine gebräuchliche Redewendung cf. z. B. Iren. III, 11, 9; Ambrosiaster im Prolog zu den Briefen des Paulus, Ambros. opp. et Bened. II 2, 25). Es ist also *ut* zu streichen | *prima* schreibe ich: *primi* G s. unten l. 90 | 83 *discedunt* GA, doch wohl nur Schreibfehler für *discedent.* | 84 *hypocrisi mendacia* schreibe ich, *hipocris. inmendacii* G, *hipocrisis in mendacii* A | 82 *vetantes* als zweite Übersetzung von *κωλύοντες* neben *prohibentes*, an falscher Stelle in den Text geraten, also zu streichen | 86 *benediccione* G | 88 *graciarum accione* G | 89 *per*: om GA | *precem*: *precim* G | 90 *Manichaeos*: *Manichaeus* G | *secunda*: *secundae* G | 91 *aderunt*: *adherunt* G | *tempora*: *tempore* G | 93 *indictoaudientes* (cf. Iren. IV, 41, 3; Rönsch, Itala u. Vulg. S. 226) schreibe ich, *indictum audientes* GA | 94 *inreligiosi*: *inrelegiosi* G | 96 *formacionem* G | *potestatem*: *potestates* GA | 99 *et* G, om A | *carismatibus* G | 100 *martir* G | *descrescit* Cypr., *decrescis* G, *de crescis* A | *ac deficit* Cypr., om G | *in arvis* Cypr., *incris* G, *in agris* conj. A | *agricula* G | *mari*: *mare* GA | 102 *miles*: *milis*



phetaverunt Montanus, Ammia, Priscilla et Maximilla, (420) quorum 105
doctrinam Catafryges complectuntur. Adserunt enim insulse, tantummodo de caelo spiritum sanctum cecidisse. In hac voluntate perseverantes caeci, a fide lapsi sunt ignorantes.

Explicit collatio prophetiae veteris novique testamenti.

GA | *justicia* G | *amiciciis* GA | 105 *Ammia* schreibe ich (cf. Anonymus c. Montanistas bei Eus. h. e. V, 17, 3 über Ammia von Philadelphia, deren die neuen Propheten sich als einer ihrer Vorgängerinnen rühmten neben Agabus, Judas, Silas, den Töchtern des Philippus und Quadratus), *Aquila* GA, offenbar eine Änderung des Schreibers von G oder eines seiner Vorgänger infolge der Verbindung mit der Prophetin Namens *Priscilla* und der gedankenlosen Erinnerung an AG 18, 2 | *doctrinam : doctrina* GA | 106 *Catafryges* (so Can. Murat. l. 84; Pacianus epist. 1, 1; 2, 3; 3, 1 u. 4, *Catafrygas* als nomin. Firmilian bei Cypr. epist. 75, 7, ebenso *secundum Phrygas* Pseudotert. adv. haer. 7, Tert. opp. ed. Vindob. III, 224), *Catafríge* GA | *insulse* schreibe ich, *insules* GA | 106 *tantummodo* etc. ob ein *apostolos* und dergl. ausgefallen? Jedenfalls ist gemeint der am Pfingstfest vom Himmel her über die apostolische Gemeinde gefallene Geist im Gegensatz zu dem Parakleten, der erst in Montanus und seinen Genossinnen gleichsam inkarniert sei cf. Pseudotert. l. l. | 107 *hac voluntate* schreibe ich, *hanc voluntate* G, *hanc voluntate(m)* A | 108 *a fide : ad fide* GA | 109 *collatio* GA, besser vielleicht *collectio* s. oben l. 1.

* * *

Auch nach Beseitigung der zahlreichen Verunstaltungen, welche die vorstehende Schrift auf dem weiten Wege von der Hand des Verfassers bis zu dem Schreiber der St. Galler Hs. erlitten hat, und der nicht wenigen Nachlässigkeiten des ersten Herausgebers bleibt dem Leser der Eindruck, daß diese Abhandlung nichts weniger als ein schriftstellerisches Kunstwerk ist oder auch nur sein will. Schon die im Eingang angewandte Form der kurzen Frage mit nachfolgender ausführlicher Antwort kennzeichnet sie als eine Lehrschrift. Von der in der alten Kirche so zahlreich vertretenen Literatur der *Quaestiones* (*et responsiones*) unterscheidet sie sich aber nicht nur dadurch, daß in jener die von unserem Anonymus nach dem ersten Eingang nicht wieder angewandte Form bei jedem neuen Gegenstand wiederkehrt, sondern vor allem durch den Zweck und die dadurch bedingte Wahl der erörterten Gegenstände. Jene *Quaestiones* stellen neue Probleme auf oder wiederholen oft gequälte Fragen, um dem minder Kundigen, den das Problem beschäftigt oder auch beunruhigen könnte, in der Antwort Anleitung zu einer befriedigenden Lösung zu geben. Der Anonymus dagegen will dem mit dem Inhalt der Bibel, insbesondere mit dem im Titel angegebenen Teil dieses Inhalts noch wenig vertrauten, aber lernbegierigen Leser durch eine sachlich geordnete und von kurzen Erläuterungen je und dann unterbrochene Übersicht über die einschlägigen Schriftstellen zu der erwünschten Bibelkunde verhelfen. Er nähert sich in dieser Hinsicht jenen meist nach sachlichen



Gesichtspunkten geordneten biblischen Blütenlesen, als deren Musterbeispiele Cyprians Testimonia und der *Liber de divinis scripturis sive speculum quod fertur S. Augustini* zu nennen sind. Es schien daher nicht unpassend, in Erinnerung an Cyprians Vorrede zu den Testimonien, welche den Zweck der Arbeit des Anonymus vorzüglich auszudrücken geeignet ist[1], dieser den Namen eines „Kompendium der biblischen Prophetie" zu geben. Die wenn auch nur im Eingang angedeutete katechetische Form hebt die Ähnlichkeit mit solchen Blütenlesen oder Bibelauszügen ohne die Form der Frage und Antwort nicht auf, wie umgekehrt die biblischen und dogmatischen *Quaestiones* späterer Zeit nicht selten doch nicht viel anderes bieten, als sachlich geordnete Auszüge aus der Bibel[2]. Es versteht sich von selbst, daß in solchen Büchern mit Frage und Antwort ursprünglich die Rolle des Fragenden dem noch unwissenden Schüler oder wißbegierigen Liebhaber der Wissenschaft, die des Antwortenden dem sachkundigen Lehrer zusteht. Da aber der Schüler, der sich die belehrende Antwort des Lehrers aneignen will oder soll, sie seinem Gedächtnis einprägen und gelegentlich vom Lehrer verhört werden muß, so erscheint es sehr begreiflich, daß schon im 6. Jahrhundert der Afrikaner Junilius in seinen *Instituta regularia divinae legis*, deren Eingang an die Anfangsworte der Schrift de prophetiis erinnern könnte[3], die Rollen umgekehrt verteilt, die kurze, oft sehr inhaltsleere Frage ausdrücklich dem Lehrer und die von tiefgründiger Gelehrsamkeit und Weisheit überströmende Antwort dem Schüler zuweist. Ob die vorliegende Schrift aus Aufzeichnungen eines schriftkundigen Geistlichen entstanden ist, der etwa junge Lektoren und angehende Geistliche in die Bibelkunde einzuführen hatte und eine sichere Stütze für seinen mündlichen Vortrag zu haben wünschte, oder ob es sich um die Nachschrift eines Zuhörers handelt, wird nicht leicht zu entscheiden sein.

Der Verfasser verfolgt seinen Gegenstand über die im Titel angegebene Grenze,

---

[1]) Cypr. opp. ed. Hartel I, 35, 10: ita a nobis sermo compositus et libellus conpendio breviante digestus est, ut quae scribebantur non copia latiore diffunderem, sed quantum mediocris memoria suggerebat, excerptis capitulis et adnexis necessaria quaeque colligerem, quibus non tam tractasse quam tractantibus materiam praebuisse videamur. Sed et legentibus brevitas ejusmodi plurimum prodest, dum non intellectum legentis et sensum liber largior spargit, sed subtiliore conpendio id quod legitur tenax memoria custodit. Cf. auch die Vorrede zu lib. III, p. 101. Zu dieser Gattung von Lehrbüchern gehört auch noch das nicht ungelehrte, dem Prosper zugeschriebene Buch de promissionibus etc. Migne 51 col. 753.

[2]) Dies gilt z. B. von der unter dem Namen des Vigilius von Tapsus gedruckten Schrift c. Varimadum, Migne 62 col. 351 ff.

[3]) Cf. die Ausgabe von Kihn in dessen Theodor von Mops. und Junilius S. 471: Lib. I, 1 *De partibus divinae legis.* *Δ* (d. h. διδάσκαλος): *In quot primas partes legis divinae scientia dividitur?* *M* (d. h. μαθητής): *In duas, quarum una* etc. Lib. I, 4 p. 473 de prophetia. *Δ Quid est prophetia? M Rerum latentium* etc.



den Schluß der kanonischen Bücher beider Testamente hinaus, indem er l. 100 einen Ausspruch „des heiligen Bischofs und Märtyrers Cyprianus“ als eine echte prophetische Aussage wörtlich anführt, die er, wie die folgenden Worte l. 104 zeigen, gewissermaßen den biblischen Weissagungen zuzählt. Er bekennt sich damit zu dem Grundsatz der Montanisten, den aber auch ihre katholischen Gegner nicht geradezu bestritten[1], daß das Charisma der Prophetie in der ganzen Kirche bis zur Wiederkunft Christi bleiben müsse. Es trifft sich merkwürdig, daß in derselben St. Galler Hs. 133 p. 490 an das nach Th. Mommsen benannte afrikanische Verzeichnis der kanonischen Schriften aus der Zeit um 360 ein *Indiculum Cecili Cipriani*[2] sich anschließt, worin von dessen sämtlichen Schriften ebenso wie von den biblischen Büchern die Zeilenzahl angegeben und unter anderem auch die vom Anonymus zitierte Schrift ad Demetrianum genannt wird. In dieser Schrift schlägt Cyprian allerdings den Ton des Propheten an, der die Zeitereignisse und den auch von den Heiden anerkannten Niedergang des sittlichen, gesellschaftlichen und staatlichen Lebens als Vorzeichen des nahen Endes deutet[3]. Dieser echten Prophetie stellt der Anonymus als falsche die der phrygischen Propheten gegenüber, wie er auch in dem alttestamentlichen Teile seiner Schrift p. 401—403. 405 die falschen Propheten berücksichtigt. Montanus und seine Genossinnen haben, wie der Anonymus im Anschluß an das l. 96 zitierte Wort aus 2 Tim 3, 5 sich ausdrückt, nur der äußeren Form nach an die biblische Prophetie sich angeschlossen. Von den hartnäckig an deren Lehre festhaltenden Kataphrygern spricht er in geringschätzigem Ton, andererseits aber als von einer in seiner Gegenwart noch beachtenswerten häretischen Partei. Von da aus ist es denn auch zu verstehen, was er im alttestamentlichen Teil p. 389 schreibt: *Prophetavit Isaac in benedictione Jacob filii sui, quae suppleri habet tempore suo. Hic* (Cod. *hoc*) *est carendus locus in mille annis regni.* Im Gegensatz zu einem allzu sinnlichen und ungeduldigen Chiliasmus, wie er bei den phrygischen Propheten und ihren zum Teil sehr ungebildeten Anhängern sich fand, will er vor einer diese Denkweise begünstigenden Deutung von Gen 27, 27—29 gewarnt haben. Er tut dies aber nicht in der Art wie der Römer Cajus in seinem Dialog mit dem Montanisten Proclus oder die sogen. Aloger, welche durch den gleichen Gegensatz zu einer Verwerfung der urchristlichen Eschatologie und der johanneischen Apokalypse

[1]) Cf. mit Anon. c. Montan. bei Eus. h. e. V, 17, 4 auch Iren. II, 32, 4; Epiph. haer. 48, 2; Iren. III, 11, 9 und Hippol. c. Cajum und dazu Gesch. des Kanons II, 967 bis 991.

[2]) Die schlichte Benennung Cyprians im Unterschied von der volltönenden des Anon. (cf. etwa Pacianus epist. I, 3; II, 7; III, 22) war selbstverständlich in einem Verzeichnis, worin auch die Propheten des A. Testaments und die Apostel nur mit ihrem nackten Namen benannt waren.

[3]) So auch der Anon. nicht nur durch die Berufung auf Cyprianus, sondern auch durch die Anwendung von 2 Tim 3, 1—5 auf seine Zeit l. 97.



sich verleiten ließen. Der Anonymus betrachtet den Segen Isaaks über Jakob als eine Weissagung, die ebensogut wie die Weissagung Cyprians ihrer Erfüllung noch entgegenharrt. Er bestreitet auch nicht die Hoffnung auf eine zukünftige tausendjährige Königsherrschaft Christi, und er verehrt die Apokalypse des Apostels und Evangelisten Johannes (l. 43—48). Soweit man aus den kurzen Andeutungen dieses Kompendiums schließen kann, ist seine Stellung zu den eschatologischen Fragen keine wesentlich andere als die des Irenäus und der Afrikaner Commodianus und Laktantius. Es fehlt jede Spur von der bereits eingetretenen und für die Christen zu der „pax Christi" hinzugekommenen „pax saecli", wie sie um 330 der Spanier Juvencus am Schluß seiner evangelischen Dichtung als ein Werk Konstantins preist. Damit ist bereits die Frage nach der Abfassungszeit berührt, um nicht zu sagen: beantwortet.

Außer Cyprian wird kein nachbiblischer Schriftsteller namentlich angeführt; es fehlen auch sichere Spuren der Benutzung anderer bekannter Schriften[1]. Die biblischen Texte sind, was hier nicht bewiesen werden kann, völlig unberührt von den Übersetzungsarbeiten des Hieronymus auf dem Gebiete beider Testamente, aber auch von den schon vor Hieronymus besonders in Italien verbreiteten „Verbesserungen" des ältesten lateinischen N. Testaments. Das N. Testament des Anonymus ist das des Cyprianus[2]. Es fehlt jede Bezugnahme auf das Mönchstum[3] sowie auf die dogmatischen Kämpfe des 4. Jahrhunderts. Von häretischen Parteien werden, abgesehen von der, wie schon bemerkt, im Gesichtskreis des Verfassers noch fortbestehenden montanistischen Gemeinde, nur noch die Manichäer genannt (l. 90) und zwar in einem Ton, der die Schärfe des Kampfes zwischen ihnen und den Katholiken erkennen läßt. „Ganz offenbar" schildert und „schilt" sie Paulus in der, um dies zu beweisen, mit seltener Aus-

---

[1]) Eine Form des Protev. Jacobi scheint der Anon. gläubig gelesen zu haben, p. 408 cf. das Onomasticon p. 438 f. Woher er seine Kenntnis der Namen Priscilla, Maximilla und namentlich Ammia hat, ist schwerlich zu ermitteln. Vielleicht aus dem Dialog des Cajus mit Proclus Euseb. h. e. II, 15, 6; III, 28, 1, der seinerseits wieder aus dem Anon. c. Montan. bei Eus. V, 17, 2—4 geschöpft haben mag.

[2]) Dies hoffe ich an anderem Ort gründlich nachweisen zu können, s. oben S. 52 Anm. 1. Doch möchte ich schon hier auf Ausdrücke wie *mentis alienatio* = *extasis* p. 397, *adnuntiator* = *evangelista* p. 416, *demorari* statt *manere*, *commorari* p. 415 als Kennzeichen der altafrikanischen Version der AG hinweisen.

[3]) Die Bezeichnung der im Hause ihres Vaters als Jungfrauen lebenden Töchter des Philippus AG 21, 9 als *sanctimoniales* l. 73 bedeutet nicht zu allen Zeiten „Nonnen", sondern entsprechend dem Gebrauch von *sanctimonia* (Tert. de carnis resurr. 47, insbesondere von der *continentia*, der geschlechtlichen Enthaltsamkeit Cypr. de habitu virg. 3; Vita Cypriani ed. Hartel p. 92, 7; 97, 13) zunächst die *virgines*, *quae se Christo dicaverint et . . Deo voverint* (Cypr. hab. virg. 14; can. 13 und 27 der Synode von Elvira von 306, im Gegensatz zu *virgines saeculares* can. 4), die Cyprian l. l. 3 *inlustrior portio gregis Christi* nennt und von denen August. sermo 93, 1 sagt: *quae propria et excellentiori sanctitate „virgines" in ecclesia nominantur, quas etiam usitatiore vocabulo „sanctimoniales" appellare consuevimus.*

führlichkeit angeführten Weissagung 1 Tim 4, 1—5. Noch ein wenig tiefer herab, nämlich in die Zeit bald nach der Christenverfolgung unter Diokletian führt uns der Gebrauch des Wortes *traditores* l. 81 ohne jede Näherbestimmung zur Bezeichnung einer bestimmten Klasse ungetreuer Christen der Gegenwart, deren Eindringen in die Gemeinde AG 20, 24f. als zukünftig angekündigt sei. Das können nach dem bekannten Sprachgebrauch besonders der Afrikaner nur die Gemeindeglieder sein, die während der diokletianischen Verfolgung durch die obrigkeitlich anbefohlene Auslieferung hl. Schriften der gerichtlichen Bestrafung sich zu entziehen wußten. Daraus aber, daß vor allem die Donatisten ihren Gegnern vorwarfen, daß sie selbst *traditores* seien und solche begünstigten, ist natürlich nicht zu schließen, daß der Verfasser Donatist war. In der Rede des Paulus, in welcher er eine ziemlich deutliche Weissagung auf Ereignisse seiner Gegenwart findet — er sagt *apertius adnunciavit*, nicht wie *l.* 90 *manifestissime objurgat* —, ist nicht unmittelbar von Feiglingen die Rede, die Heiliges ausliefern, um der Verfolgung zu entgehen, sondern zuerst von reißenden Wölfen, welche mit schonungsloser Gewalt in die Herde Christi einbrechen werden, und sodann von Leuten, die aus der Gemeinde selbst hervorgehen und durch verkehrte Lehre einen Teil der durch das Blut Christi erlösten und den Bischöfen anvertrauten Herde als Anhänger hinter sich herziehen und von der Kirche wegziehen werden. Versteht der Verfasser unter den Wölfen ohne Frage die heidnischen Verfolger seiner Zeit, so unter den irreführenden Lehrern gewiß nicht die Katholiken. Denn den Vorwurf, ein Schisma hervorgerufen zu haben, während es in ihren eigenen Reihen nicht an *traditores* fehle, erhoben nicht die Donatisten gegen die Katholiken, sondern die Katholiken gegen die Donatisten. Diese steigern durch ihre fanatischen und rigorosen Forderungen und Urteile die Not der ohnehin durch die heidnischen Verfolger arg bedrängten Kirche und zerreißen sie ebenso schonungslos, nur in anderer Weise und mit anderen Mitteln als jene. Von donatistischen Ideen zeigt die Schrift keine Spur. Die Abfassungszeit nach 305—325 anzusetzen liegt kein Grund vor, und gegen ein um mehrere Jahrzehnte jüngeres Alter sprechen alle bis dahin nachgewiesenen Zeichen der Zeit.

Während der Name des Verfassers vorläufig noch nicht zu ermitteln ist, dürfte die Herkunft dieses Lehrbuchs aus der afrikanischen Kirche des anfangenden 4. Jahrhunderts als gesichert gelten.



Die Christologie der Macedonianer.

Von

Friedrich Loofs.

In dem Artikel „Macedonius“ der Hauckschen Real-Encyklopädie[1] habe ich die These zu verfechten gesucht, daß die Macedonianer in bezug auf die Christologie nicht heterodox gedacht hätten. Ich meinte, sie seien der Stellung treu geblieben, die man ihre Vorfahren, die Homöusianer, in der Zeit einnehmen sieht, da sie durch eine offizielle Parteigesandtschaft nach Rom (366) und durch die ihr folgende Synode zu Tyana (367) ihren Übergang zum Nicaenum vollzogen. Auch in meiner Dogmengeschichte[2] formulierte ich: „Daß die homoiusianische Partei nicht gänzlich in der jungnicänischen aufging, hatte vornehmlich darin seinen Grund, daß die mit der Homousie des Sohnes ausgesöhnten Homoiusianer nur zum Teil geneigt waren, mit Meletius die Homousie des Geistes anzuerkennen“. — Die Schärfe, mit der ich diese These glaubte vertreten zu können, entstammte vermeintlichen Erkenntnissen, die meine Arbeit über Eustathius von Sebaste mir eingetragen hatte[3]. An sich aber entsprach diese Beurteilung der macedonianischen Christologie alter Gelehrten-Tradition. Macedoniani tantum in spiritum sanctum blasphemi erant, sagt eine gelegentliche Anmerkung in der Benediktiner-Ausgabe der Werke Gregors von Nazianz[4]. Und in der neueren Dogmengeschichte hat diese alte Tradition im wesentlichen die Herrschaft behalten[5]. Bekämpft hat man sie auch da nicht, wo man sie nicht weitergab[6] oder gar von ihr abrückte[7].

---

[1]) XII, 1903, S. 47, 15 ff.; vgl. schon V, 1898, S. 630, 7 ff. Anders noch II, 1897, S. 41, 38 f. — [2]) 4. Aufl., 1906, S. 256. — [3]) Eustathius von Sebaste usw., 1898. Vgl. namentlich S. 78 bei Anm. 2. — [4]) I, 1778, S. 564, Anm. 83 (MSG 36, 148). — [5]) Vgl. z. B. Neander I, 1857, S. 318 f.; F. C. Baur, Vorlesungen I, 2, 1866, S. 188; Thomasius I^2, 1886, S. 253; Hagenbach, 6. Aufl., 1888, S. 196, Anm. 7; Harnack II, 1887, S. 280 (= II^4, 290); Wiegand, Dogmengesch. der alten Kirche, 1912, S. 79. — [6]) Z. B. R. Seeberg, Lehrbuch II^2, 1910, S. 107 ff. — [7]) N. Bonwetsch, Grundriß, 1909, S. 82;

Zugunsten dieser traditionellen Beurteilung der macedonianischen Christologie lassen sich auch nicht wenige Quellenzeugnisse anführen. Schon Athanasius, von dem die älteste Nachricht über die Pneumatomachen herrührt, hat über sie gehört, sie hätten sich von den Arianern *διὰ τὴν τοῦ υἱοῦ βλασφημίαν* getrennt[1], und scheint anzunehmen, daß sie die Homousie des Sohnes gelten lassen[2]. Epiphanius sagt geradezu: *πνευματομάχοι . . . περὶ μὲν Χριστοῦ καλῶς ἔχουσι*[3]. Und Gregor von Nazianz, der doch Bescheid wissen mußte, bezeichnet i. J. 380 die Pneumatomachen als *περὶ τὸν υἱόν πως εὐγνώμονες*[4], redet sie auch in einer Pfingstpredigt des nächsten Jahres selbst als *περὶ τὸν υἱὸν ὑγιαίνοντες* an[5]. Dementsprechend hat Augustin — und sachlich ebenso schon Philastrius[6] — der Nachwelt über die Macedonianer überliefert: de patre et filio recte sentiunt, quod unius sint ejusdemque substantiae[7]. Auch die etwa gleichzeitigen sermones Arianorum behaupten von den Macedonianern und denen, qui se dicunt orthodoxos: de patre et filio convenit illis[8].

Trotzdem ist, wie neuere Studien[9] mich haben erkennen lassen, diese Beurteilung der macedonianischen Christologie irrig. Wenn ich versuche, dies hier darzulegen, so tue ich es nicht nur, weil die Berichtigung eines von mir in Haucks Real-Encyklopädie vertretenen Irrtums hier am Platze sein dürfte, sondern auch deshalb, weil das, was sich mir über die Christologie der Macedonianer ergeben hat, das Geschick der homöusianischen Partei in einer Weise beleuchtet, die vielleicht auf allgemeineres Interesse rechnen darf.

I. Man muß ausgehen von den Macedonianern oder — seltener — Marathonianern[10], die in den 70 Jahren nach dem Konzil von 381 und dem Scheitern der Unionsverhandlungen von 383[11], und vielleicht noch länger[12], neben den Eunomianern und Arianern als die dritte der aus den arianischen Kämpfen hervorgewachsenen größeren häretischen Kirchengruppen galten[13].

Daß diese Macedonianer Homöusianer waren, wird schon dadurch wahrscheinlich, daß Sokrates und Sozomenus, welche die „Macedonianer" als eine

J. Tixeront, Histoire des dogmes II, 1909, S. 57f. — 1) ep. ad Serap. I, 1, MSG 26, 529. — 2) ep. ad Serap. III, 1, ib. 625f.; vgl. I, 9 p. 552 B. — 3) Panar., index 3, 5, ed. Dindorf III, 241. — 4) or. 31, 13, MSG 36, 148 B; vgl. 31, 24 p. 160 C. — 5) or. 41, 8 p. 440 B. — 6) haer. 67, ed. Oehler p. 66. — 7) de haeres. 52, MSL 42, 39. — 8) fragm. 6, MSL 13, 611 A. — 9) Diesen durch die Bearbeitung des Artikels Macedonians in Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics angeregten Studien entstammen die beiden Abhandlungen „Zwei macedonianische Dialoge" (SBA = Sitzungsberichte der Berliner Akademie, 1914, S. 526—551) und „Das Bekenntnis Lucians, des Märtyrers" (SBA 1915, S. 576—603). — 10) Vgl. außer Socr. 2, 45, 4 und Sozomenus 4, 27, 5 den unter den Werken des Chrysostomus gedruckten sermo über Mt. 13, 3ff., MSG 61, 774 u. den sermo de circo, MSG 59, 569. — 11) Socr. 5, 10, 6–26. — 12) Unsere Quellen versiegen nach 450. — 13) Vgl. Cod. Theodos. XVI, 5: 11, 12, 13; Didymus, de trin. 2, 11, MSG 39, 661 B u. 2, 12 p. 673 B u. 688 B; Augustin, de un. eccl. 3, 6, MSL 43, 395; Hieronymus, in Eph. 4, 5, Vall. VII, 1 p. 610 C und ep. 133, ad Ctesiph, 11, Vall. I, 2 p. 1040 B; Socr. 1, 6, 41; 5, 20, 1; Nestorius, liber Heraclidis, traduit par F. Nau, 1910, p. 148.



häretische Gruppe ihrer Zeit kannten[1], in der Darstellung der Ereignisse seit 360 für die Homöusianer den Parteinamen der „Macedonianer“ verwenden. Ähnliches gilt von Rufin[2]. Auch Hieronymus denkt um 380 bei dem Macedonianum dogma an die homöusianische Lehre[3]; und dasselbe wird von den vielleicht um zwei Jahre älteren[4] Anathematismen des Damasus[5] anzunehmen sein[6]. Ganz ausdrücklich bezeichnet Didymus, der einen nicht unbedeutenden macedonianischen Dialog vor sich hatte[7], um 390 die Macedonianer als Homöusianer: *ὁμοιούσιον τῷ πατρί, καὶ οὐχὶ ὁμοούσιον λέγοντες* [scil. *τὸν μονογενῆ*][8]. Indirekt tut der Arianer Auxentius von Dorostorum bald nach 383 das gleiche; denn er berichtet von Ulfilas: omoeusion autem dissipabat, quia ... filium similem esse patri suo non secundum Macedonianam fraudulentam pravitatem ... dicebat[9]. Auch die sermones Arianorum sagen: Macedoniani post haec omnia[10] corrigunt se et dicunt: filium similem per omnia et in omnibus deo patri esse dicimus[11].

Eine direkt aus macedonianischer Feder stammende Bestätigung dieser Berichte haben wir freilich nicht. Der Verfasser der sermones Arianorum hat zwar eine christologische Äußerung des damaligen Hauptes der Macedonianer, des uns sonst gänzlich unbekannten Soziphanes, schriftlich vor sich gehabt. Denn er fährt an der eben angeführten Stelle fort: his autem, qui dicunt esse differentiam inter lumen natum et lumen non natum, non communicamus, quia nullam differentiam esse inter deum natum et deum non natum dicimus; aequales honore, aequales virtute, Soziphanes, princeps eorum, scripsit[12]. Allein, je arianischer hier die mit den Begriffen deus natus und deus non natus operierende Formulierung ist, desto denkbarer wäre es, daß nur die vier durch den Druck hervorgehobenen Worte ipsissima verba des Soziphanes sind. Und nur für die durch diese Wörter bezeugte antiarianische Tendenz der macedonianischen Christologie, nicht auch für eine Abweisung des *ὁμοούσιος* finden sich gelegentliche Beweisstellen auch in den beiden von mir nachgewiesenen macedonianischen Dialogen, deren kürzerer ganz erhalten ist, während wir von dem längeren und bedeutenderen nur Fragmente haben[13]. — Doch darf man mit größerer oder geringerer Wahrscheinlichkeit indirekt aus

---

[1]) Socr. 2, 45, 3 (*νῦν*); 5, 24, 7—9; Sozom. 9, 2, 1. — [2]) h. e. 10, 26, ed. Mommsen p. 990. — [3]) Chron. ad ann. 364, ed. Helm p. 243 d. — [4]) Vgl. E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius II (Nachrichten der Ges. der Wissenschaften zu Göttingen 1904), S. 374. — [5]) Theodoret., h. e. 5, 11 ed. Parmentier S. 298, 10f.; lateinisch MSL 13, 359 A (vgl. Parmentier, Proleg. p. LXXXII). — [6]) Die Geistlehre wird nicht erwähnt. — [7]) SBA 1914, 526 und 537 ff. — [8]) de trin. 1, 34, MSG 39, 437 A, vgl. nota 18. — [9]) F. Kauffmann, Aus der Schule des Wulfila, 1899. S. 74, 5 vgl. 17, 36 ff. — [10]) Leider geht eine Lücke vorher. — [11]) fragm. 9, MSL 13, 613. — [12]) A. a. O. — [13]) SBA 1914, S. 537, 42 f. (MSG 28, 1300 B): Joh. 5, 23 zitiert; ib. 528 u. 534 (Fragm. 6 u. 29 = MSG 39, 489 A u. 965 B): *ἀληθινὸς θεός*; ib. S. 528 (Fragm. 7 = MSG 39, 492 A): *ἐκ τῆς ὑποστάσεως τοῦ πατρός*.

macedonianischer Quelle herleiten, was die unter den Werken des Athanasius überlieferten zwei dialogi contra Macedonianos[1] und der gegen die Macedonianer gerichtete dritte der handschriftlich teils auch dem Athanasius, teils dem Maximus Confessor zugeschriebenen fünf dialogi de trinitate[2] über die Lehrweise der Macedonianer uns erkennen lassen. Denn diese Schriften gehören, wenn meine Beobachtungen richtig sind, noch der Zeit an, da die antimacedonianische Polemik aktuell war: die dialogi c. Macedonianos den Jahren zwischen ca. 383 und ca. 392[3], der dialogus III de trinitate der Zeit zwischen ca. 395 und 430[4]. Und der Verfasser der dialogi c. Macedonianos hat außer dem — christologisch unergiebigen — kürzeren der von mir nachgewiesenen macedonianischen Dialoge mündliche Äußerungen eines Macedonianers verwerten können[5]; der dialogus III de trinitate aber hat neben den dialogi c. Macedonianos und Didymus de trinitate wahrscheinlich den von Didymus exzerpierten und bekämpften längeren macedonianischen Dialog nicht nur benutzt, sondern anscheinend geradezu ausgeschrieben[6].

Dort, in den dialogi c. Macedonianos, wie hier, in dem dialogus III de trinitate, wird von dem Macedonianer das *ὁμοούσιος* ausdrücklich zugunsten des *ὁμοιούσιος* verworfen[7] oder — so je einmal in den dialogi c. Macedonianos — ohne Polemik das *ὅμοιος κατ' οὐσίαν*[8] und das *κατὰ πάντα ὅμοιος*[9] bekannt. Und wenn in dem dialogus III de trinitate der Macedonianer gelegentlich sagt: *κἂν ἕν τούτων δείξῃς, γίνομαι ὁμοουσιαστής*[10], so darf in der Anwendung des Parteinamens *ὁμοουσιαστής*[11] für einen Orthodoxen ein macedonianisches Selbstzeugnis für die Verwerfung des *ὁμοούσιος* durch die Macedonianer gesehen werden[12]. Auch in dem dialogus II contra Macedonianos verrät sich m. E. wirklich macedonianisches Denken in folgenden Ausführungen:[13]

Μακεδονιανός· ... διὰ τί καὶ ὁμοούσιον λέγετε τὸν υἱὸν τῷ πατρί;

Ὀρθόδοξος· ὅτι ὃν ἐὰν εἴπῃς λόγον τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, τοῦτον αὐτὸν τὸν λόγον εἶναι τιθέμεθα καὶ τῆς τοῦ υἱοῦ οὐσίας.

Μακεδονιανός· ἀλλὰ τοῦτο οὐκ ἔστιν ὁμοούσιον, ἀλλὰ ὁμοιούσιον.

Ὀρθόδοξος· τὸ ὁμοιούσιον, ἵν' οὕτως εἴπω, ἄγροικος σοφία ἐστίν, ὡς ἐὰν λέγῃ τις τὸν ὁμότροπον „ὁμοιότροπον" ἢ τὸν ὁμογενῆ „ὁμοιογενῆ" ἢ τὸν ὁμόδοξον „ὁμοιόδοξον" ἢ τὸν ὁμόφρονα „ὁμοιόφρονα".

---

[1]) MSG 28, 1291—1338. Über die Handschriften vgl. SBA 1914, S. 535 Anm. — [2]) MSG 28, 1201—1250. Über die Handschriften vgl. Fabricius-Harles, Bibliotheca graeca VIII, 205 u. IX, 650f. — [3]) SBA 1914, S. 544. — [4]) SBA 1914, S. 545 u. 548. — [5]) I, 9 p. 1301 D. — [6]) SBA 1914, S. 545—551. Der Hinweis auf Hörer (c. 16, MSG 28 p. 1228 A) ist Fiktion. — [7]) dial. c. Mac. II p. 1329 C u. 1336 C; dial. III de trin. 1 p. 1204 C. — [8]) I, 13 p. 1313 D, wo auch statt des *ὁμοούσιος κατ' οὐσίαν* ein *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* zu lesen ist. — [9]) I, 11 p. 1305 B. — [10]) 16 p. 1228 A. — [11]) Vgl. Basilius ep. 226, 3, MSG 32, 848 B (unten S. 73) und Caspari, Kirchenhistorische Anecdota, 1883, S. 145: Omousianus est. — [12]) Vgl. SBA 1914, S. 550, Anm. — [13]) MSG 28, 1336 BCD. —



Μακεδονιανός· οὐκ· ἀλλὰ τὸ ὁμοιούσιον ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων <λέγεται>[1], *τὸ δὲ ὁμοούσιον ἐπὶ τῶν σωμάτων.*

Ὀρθόδοξος· εἶπον, ὅτι ἄγροικος σοφία ἐστί· μᾶλλον γὰρ τὸ ὁμοιούσιον ἔδει λέγεσθαι παρ' ὑμῶν ἐπὶ τῶν σωμάτων, ἐφ' ὧν καὶ <ἡ>[2] *ὁμοιότης, τὸ δὲ ὁμοούσιον ἐπὶ τῶν ἀσωμάτων, ἐφ' ὧν ἡ ταὐτότης·*[3] *τὸ γὰρ ὁμοούσιόν ἐστι τὸ ταὐτοούσιον.*

Μακεδονιανός· ἀλλὰ τὰ ὁμοούσια ἔχουσι προὐκειμένην οὐσίαν[4].

Ὀρθόδοξος· οὐκ ἀληθῶς λέγεις· καὶ γὰρ ὁμοούσιός ἐστιν ἡ Εὔα τῷ Ἀδάμ, καὶ οὐκ ἔχουσι προὐκειμένην οὐσίαν ἀνθρώπων.

Μακεδονιανός· ἀλλὰ τὴν γῆν ἔχουσι προὐκειμένην.

Freilich hat sich hier der Orthodoxe die Sache möglichst bequem gemacht: das macedonianische Argument, die Homousie setze Identität des Stoffes, also im speziellen Falle ein eigentliches Zeugungsverhältnis, bzw. einen Emanationszusammenhang, zwischen dem Vater und dem Sohne, voraus[5], kommt nur sehr unvollkommen zur Geltung. Aber die Auffassung des *ὁμοιούσιος* ist den homöusianischen Gedanken so entsprechend und so frei von orthodoxer, auf den Vorwurf des „Semiarianismus“ gestimmter Mißdeutung, daß mir hier die Anknüpfung an wirklich macedonianische Ausführungen unverkennbar erscheint. Ebendahin weist vielleicht der Umstand, daß der Orthodoxe zu erklären wagt: *τὸ ὁμοούσιόν ἐστι τὸ ταὐτοούσιον.* Denn diese an Marcell erinnernde[6] Deutung des *ὁμοούσιος* entspricht der homöusianischen Kritik des Terminus[7], paßt aber zu dem fast tritheistischen Denken, das der Verfasser der dialogi c. Macedonianos mit dem der dialogi de trinitate gemein hat[8], ebensowenig[9], wie des letzteren, auch wohl macedonianischer Darstellung der Orthodoxie entstammende Berufung auf Baruch 3, 36—38[10]. — Doch mag dem sein, wie ihm wolle; — daß die Macedonianer der Zeit zwischen ca. 383 und 450 Homöusianer, nicht Homousianer gewesen sind, ist nach all den beigebrachten Zeugnissen zweifellos.

Die das Gegenteil berichtenden oder nahelegenden Autoren (oben S. 65) können dies Resultat nicht im geringsten unsicher machen. Athanasius nimmt halbe Zustimmung als ganze[11]. Der schon 376, vor den entscheidenden Ereig-

[1]) Ergänzt nach dem cod. Ottob. 384. — [2]) Ergänzt nach dem cod. Ottob. 384. — [3]) Vgl. Athanasius, de synodis 53, MSG 26, 788 BC. — [4]) Vgl. ib. 51, MSG 26, 784 C. — [5]) Vgl. das Synodalschreiben der Synode von Ancyra (358) bei Epiph., h. 73, 4. — [6]) Vgl. Zahn, Marcell, 1867, S. 23. Doch kommt der Terminus in den Marcellfragmenten nicht vor. Das *αὐτοουσία* in Fragment 97 (bei Klostermann, Euseb c. Marc. S. 206, 6) habe ich (Dogmengesch., 4. Aufl., S. 245) irrig im Sinne des *ταὐτοούσιος* gedeutet. — [7]) Vgl. Anath. 19 von Ancyra (Epiphan. h. 73, 11, ed. Dindorf p. 299, 21f.; Hahn, Bibliothek der Symbole 3. Aufl., S. 204). — [8]) Vgl. dial. c. Mac. I, 10 p. 1304 BC u. I, 18 p. 1320 D; dial. I de trin. 2 p. 1120 A und dial. III, 6 p. 1212 A. — [9]) Trotz der — nur generisch gemeinten (vgl. dial. c. Mac. I, 18 p. 1321 A und fast ebenso dial. III de trin. 1 p. 1204 B) — *ταὐτότης*, die behauptet wird (dial. c. Mac I, 12 p. 1309 D, vgl. I, 18 p. 1321 A). — [10]) dial. III de trin. 7 p. 1213 B. — [11]) Vgl. ep. ad Serap. III, 1, MSG 26, 625f. mit ep. I, 9 p. 552 B.



nissen[1], schreibende Epiphanius und die Abendländer Philastrius und Augustin sind mangelhaft unterrichtet. Für die sermones Arianorum sind, wie z. B. auch für den Eunomianer Philostorgius[2], Homöusianer und Homousianer so sehr in gleicher Verdammnis, daß ihre Differenzen, die er kennt[3], ihm nicht der Rede wert waren. Und Gregor von Nazianz hatte 380 und 381 allen Grund, mit der früheren Zustimmung der Homöusianer zum Nicaenum zu rechnen und überhaupt die Meinungsverschiedenheiten zwischen ihnen und den Jungnicänern so klein, als möglich, erscheinen zu lassen.

II. Aber die Christologie der Macedonianer war nicht die der alten Homöusianer. — Die Christologie der homöusianischen Partei ist in geringerem Maße, als bisher angenommen worden ist[4], eine konstante Größe gewesen. Der Übergang der Majorität zum Nicaenum, von dem eingangs schon die Rede war, war kein plötzlicher. Schrittweise näherte man sich dem Nicaenum.

Den ersten Schritt tat das Synodalschreiben der Synode von Ancyra (358)[5], auf der und mit der die homöusianische Partei zuerst hervortrat. Man gibt es auf, Gemeinschaft mit denen haben zu wollen, welche das *ἀγέννητον εἶναι* als das eigentlich das Wesen Gottes Konstituierende ansahen[6], und entgeht damit der auf das „Gezeugtsein" des Sohnes begründeten Behauptung seines *ἀνόμοιον εἶναι*[7]. Der Sohn hat die *ζωή*, wenn auch als vom Vater empfangene, in sich selbst[8]; und da nun *οὐκ ἄλλο μέν ἐστιν ὁ πατήρ, ἄλλο δὲ ἡ ζωὴ ἡ ἐν αὐτῷ, ἵνα τὸ μὲν ἔχον, τὸ δὲ ἐχόμενον νοῆται*[9], mithin also die *ζωή*, die wir im Vater erkennen, als sein Wesen zu bezeichnen ist, so ist auch die *ζωή* des Eingeborenen als [seine] *οὐσία* zu erkennen[10], und in bezug auf Vater und Sohn die *ὁμοιότης κατ' οὐσίαν* zu behaupten[11]. Der Vater ist nach geistig zu deutender Analogie des physischen Zeugungszusammenhangs *αἴτιος ὁμοίας αὐτοῦ οὐσίας*[12], der Sohn *ὅμοιος κατ' οὐσίαν ἐκ τοῦ πατρός*[13]. — Die so bekennenden Homöusianer rückten im Vergleich mit den Arianern, denen das *γεννηθῆναι* ein *ποιηθῆναι*, der Sohn ein *κτίσμα* war, dem Nicaenum beträchtlich näher. Aber von *μία θεότης* hört man noch nichts; der Sohn ist eine *οὐσία* neben dem Vater[14]. Auch das *γεννηθεὶς ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός* des Nicaenums wird, obgleich man ihm nahe war[15], noch nicht übernommen[16]. Und das *ὁμοούσιος* ward noch ausdrücklich unter Anathem gestellt[17].

---

[1]) Vgl. unten S. 75 f. — [2]) Vgl. Bidez's Ausgabe, Prolegomena p. CXXIV sq. u. Index s. v. *ὁμοούσιος*. — [3]) Vgl. oben S. 66 bei Anm. 11. — [4]) Auch Gummerus (Die homöusianische Partei usw., 1900, S. 133) und Harnack (Dogmengesch. II[4], 259, Anm. 3) differenzieren m. E. noch nicht genug. — [5]) Epiphanius, h. 73, 2—11, ed. Dindorf III, 284—299. — [6]) A. a. O. 3 p. 286, 28 f. — [7]) Vgl. Anath. 3 (c. 10 p. 296, 33). — [8]) c. 8 p. 294, 16. — [9]) ib. p. 294, 18 ff. — [10]) ib. 10 p. 297, 28 ff. — [11]) ib. p. 297, 31. — [12]) 3 p. 286, 31; 4 p. 287, 30—288, 19. — [13]) 5 p. 290, 19 f.; 6 p. 291, 19 f. — [14]) 6 p. 291, 30, vgl. 7 p. 293, 5. — [15]) Vgl. Anm. 13 und Anath. 18 (c. 11 p. 299, 17). — [16]) Die anerkannten (vgl. c. 2 p. 284, 26 ff. u. 286, 2 f.) Formeln von Sardika (Hahn § 158) und Sirmium (Hahn § 160) lassen das *ἢ οὐσίας* bei dem *ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως* weg. Vgl. auch Anath. Ancyr. 17 (c. 11 p. 299, 12 f.). — [17]) Anath. 19

Der nächste Schritt folgte schon im nächsten Jahre in der Denkschrift, die Georg von Laodicea *ἅμα Βασιλείῳ καὶ τοῖς σὺν αὐτῷ*[1] nicht lange nach Vereinbarung der vierten sirmischen Formel, vom 22. Mai 359, vielleicht anknüpfend an Hilarius' de synodis, jedenfalls an eine occidentalische Adresse[2] hat ausgehen lassen[3]. Denn in dieser Denkschrift ist nicht nur die Position, welche das Synodalschreiben von Ancyra eingenommen hatte, mit größerer Entschiedenheit[4] festgehalten — das Reden von dem *γεννητὸς θεός* neben dem *ἀγέννητος* wird so scharf, wie nur möglich, zurückgewiesen[5] —; es ist hier auch von den „Orientalen", d. h. von den orientalischen Gesinnungsgenossen des Verfassers, gesagt: *ὁμολογοῦσι μίαν εἶναι θεότητα, ἐμπεριέχουσαν δι' υἱοῦ ἐν πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα· ὁμολογοῦσι μίαν θεότητα καὶ μίαν βασιλείαν καὶ μίαν ἀρχήν*[6]. Im Zusammenhange hiermit wird dann der orientalisch-homöusianische, von *τρεῖς ὑποστάσεις* redende Sprachgebrauch unter Berücksichtigung des abendländischen, der mit dem Nicaenum von einer Substanz (*ὑπόστασις*) und, alter abendländischer Tradition gemäß, von drei *πρόσωπα* sprach, gerechtfertigt: *διὰ τοῦτο ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσι, ἵνα τὰς ἰδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν*[7], und von hier aus dann die — noch im Synodalschreiben von Ancyra sich zeigende, den Abendländern arianisch klingende — Redeweise von zwei *οὐσίαι* richtig gestellt: *ταύτην τὴν ὑπόστασιν οὐσίαν ἐκάλεσαν οἱ πατέρες*[8]. Ja, man kommt — der Differenzierung der Begriffe *οὐσία* und *ὑπόστασις*, die terminologisch sich anbahnt, damit auch dogmatisch den Weg bereitend — der *μία οὐσία* sehr nahe; denn, über das traditionelle *ζωὴ ἐκ ζωῆς, φῶς ἐκ φωτός*[9] hinausgehend, sagt man: *πνεῦμα ὁ πατήρ, πνεῦμα καὶ ὁ υἱός*[10]*· κατὰ μὲν τὸ πνεῦμα ἐκ πνεύματος εἶναι τὸ αὐτό ἐστιν* [scil. *ὁ υἱός*][11]. — Dennoch bleibt nicht nur, ohne daß es ausdrücklich gesagt wird, das *ὁμοούσιος* abgelehnt[12]; auch gegen das *γεννηθεὶς ἐκ τῆς οὐσίας* hat man offenbar noch Mißtrauen[13].

Den dritten Schritt bezeichnet daher die Zustimmung auch dazu, daß der Sohn als ein *γνήσιον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς γέννημα*[14], als ein *γέννημα*

(c. 11 p. 299, 21f.); vgl. oben S. 68 bei Anm. 7. Vgl. Soz. 4, 15, 2; **Hilarius**, de synodis, 86, MSL 10, 538f.; **Athanasius**, de synodis 43, MSG 26, 768f. — [1]) **Epiphanius**, h. 73, 1 p. 284, 14ff., vgl. c. 12—22. — [2]) Vgl. was oben folgt, und schon Gummerus a. a. O. S. 122, Anm. 5. — [3]) Epiphan., h. 73, 12—22. — [4]) Das *ὅμοιος κατὰ πάντα* (statt *κατ' οὐσίαν*) spricht nicht dagegen: vgl. c. 18 p. 308, 1ff u. 22 p. 312, 13ff.; c. 22 p. 311, 8 findet sich auch das verpönte *κατ' οὐσίαν*. — [5]) 19 p. 308, 7f.; vgl. 20 p. 309, 4 u. 14 p. 302, 17ff. — [6]) 16 p. 304, 31ff. — [7]) 16 p. 304, 17ff.; vgl. 304, 26ff., 14 p. 302, 9 u. 16 p. 305, 1. — [8]) 12 p. 301, 9f. — [9]) 18 p. 307, 32f.; vgl. schon das Bekenntnis Eusebs von Caesarea (Hahn § 188). — [10]) 16 p. 304, 18f. — [11]) 17 p. 306, 11; vgl. 18 p. 306, 21f. — [12]) Vgl. 18 p. 306, 18—308, 3 mit dem Synodalschreiben (c. 9, p. 295, 3—296, 14). — [13]) Man ist ihm nahe (vgl. 12 p. 301, 4; 18 p. 307, 16. 18. 27; 19 p. 309, 26; aber man fürchtet sich vor seiner emanatistischen Ausdeutung (vgl. 17 p. 306, 13f. u. **Anath. Sirm.** 7 bei Hahn S. 197). — [14]) **Athanasius**, de synodis 48, MSG 26, 777 C.

ἐκ τῆς πηγῆς τῆς σοφίας καὶ τῆς ζωῆς, i. e. *τοῦ πατρός*,[1] zu bezeichnen sei. Diesen Schritt tat Basilius von Ancyra in einer Schrift oder einem Briefe *περὶ πίστεως*[2], der nach der Denkschrift von 359 geschrieben sein muß, aber noch demselben Jahre angehören kann.

Den letzten Schritt, die Annahme auch des *ὁμοούσιος*, hatten die Meletianer in Antiochien schon zur Zeit der alexandrinischen Synode von 362 hinter sich[3]. Einige auswärtige Homöusianer schlossen schon 363 — zugleich mit anderen, gesinnungsloseren, politischen Theologen — dem Meletius sich an[4]. Im nächsten Jahre muß die Synode von Lampsakus sich bereits günstig über das Nicaenum ausgesprochen haben[5]; und mehrere ähnlich sich stellende Synoden sind 364 und 365 gehalten worden[6]. Eine beträchtliche Zahl von Homöusianern akzeptierte dann nach der eingangs erwähnten Gesandtschaft in den Occident (366) auf der Synode von Tyana (367) das Nicaenum[7]; und alle übrigen gedachte man auf einer hier in Aussicht genommenen Synode in Tarsus zu dem gleichen Schritt zu bestimmen[8]. Doch Valens verhinderte diese Synode[9].

Die Macedonianer aber, um zu ihnen nun zurückzukehren, sind nicht nur Gegner des *ὁμοούσιος*, Homöusianer, geblieben, wie wir gesehen haben; sie haben auch das *ἐκ τῆς οὐσίας γεννηθείς* verworfen[10], die *μία θεότης* entschieden abgewiesen — *μίαν θεότητα οὐ λέγω*, erklärt der Macedonianer in dem dialogus III de trinitate immer wieder[11]; *ἄλλη ἐστὶ θεότης τοῦ πατρὸς καὶ ἄλλη θεότης τοῦ υἱοῦ*[12] —, und wenn sie die Gottheit des Vaters als die *ἀγέννητος θεότης*, die des Sohnes als die *γεννητή* charakterisieren[13], so zeigt sich, daß sie von den Schritten, durch welche die alten Homöusianer dem Nicaenum entgegengeführt waren, nicht einmal den ersten, von dem *ὁμοιούσιος* eigentlich unabtrennbaren, mitgemacht haben oder von ihm wieder zurückgetreten sind. Sie sind — hier zeigt sich, daß in dem oben (S. 66) gebrachten Zitat aus den sermones Arianorum mehr als die vier gesperrten Worte macedonianischer Formulierung entstammen — wieder bei der arianischen oder arianisierenden Unterscheidung des deus natus und des deus non natus angekommen. Auf die Frage, wie dieser *εἷς καὶ εἷς*[14] eins sein können, bleibt ihnen nur der aria-

---

[1]) ib. 41 p. 765 C. — [2]) ib. 41 p. 765 A. Die Zitate der Anm. 1 u. S. 70 Anm. 14 (vgl. das zweimalige *εἰρήκασι* in c. 41 p. 765 B u. C) beweisen, daß nicht die Denkschrift bei Epiphanius, h. 73, 12—22, gemeint ist. — [3]) Vgl. Athanasii tomus ad Antiochenos, MSG 26, 796 ff. — [4]) Vgl Socr. 3, 25, 18. — [5]) Vgl. die Urkunde bei Socr. 4, 12, 10; Soz. 6, 11, 1. — [6]) ib. — [7]) Soz. 6, 12, 2 f.; vgl. Socr. 4, 12, 41. Vgl. die Namen in dem Liberius-Brief bei Socr. 4, 12, 22. — [8]) Soz. 6, 12, 3; vgl. Socr. 4, 12, 39. — [9]) Soz. 6, 12, 4 f.; Socr. 4, 12, 40. — [10]) dial. III de trin. 2 p. 1204 C u. 1205 BC; 4 p. 1208 C u. 1209 A. — [11]) 6 p. 1212 BC; 7 p. 1212 D; 8 p. 1213 C; 15 p. 1225 D. In den dial. c. Mac. heißt es (vgl. Gregor. v. Naz. or. 41, 8, MSG 36, 440 B): *μίαν* [scil. *φύσιν*] *οὐ λέγω* (I, 12 p. 1309 C; vgl. I, 10 p. 1304 B u. I, 18 p. 1320 D u. 1321 A). — [12]) dial. III de trin. 7 p. 1212 D. — [13]) ib. 8 p. 1213 B. — [14]) dial. III de trin. 2 p. 1205 A; 5 p. 1212 A; 23 p. 1237 D.



nische, bzw. arianisierende[1] Hinweis auf ihre συμφωνία übrig[2]. — Dieser Tatbestand legt die Annahme nahe, daß die Macedonianer nicht nur mit den alten Homöusianern der Zeit zwischen 358 und 367, sondern auch mit den arianisierenden Kreisen jener Zeit, d. h. mit den Homöern, in geschichtlicher Verbindung gestanden haben.

Eben dahin weist der Umstand, daß die Macedonianer, wie ich an andrer Stelle gezeigt habe[3], als ihr Symbol die als ἔκθεσις Λουκιανοῦ bezeichnete Kirchweihformel von 341 ansahen. Freilich hatten auch die alten Homöusianer dies Bekenntnis, das von ihnen neben andern eusebianischen Formeln schon in Ancyra (358) anerkannt, aber zugleich durch das Synodalschreiben ergänzt worden war, in Seleucia (359) als das Symbol geltend gemacht. Und auch die Synode von Lampsakus (364) hatte eben diese Formel in allen Kirchen anerkannt wissen wollen. Allein nur die Kirchenpolitik, d. i. die Rücksicht auf das damals Mögliche und Zweckmäßige, erklärt diese Zurückhaltung. Die homöusianischen Gedanken fanden in diesem Symbol zwar kein Hindernis, aber durchaus keinen ausreichenden Ausdruck. Auch die Homöer hatten in Seleucia erklären können, daß sie nicht gesinnt seien, von diesem Bekenntnis der Väter sich abzuwenden. Das Symbol war in Seleucia von den Homöusianern als homöusianisch-homöische Kompromißformel in Vorschlag gebracht, als solche wohl auch von der Synode von Lampsakus (364) der Zeit des Valens empfohlen. Daß die Macedonianer bei diesem Symbol geblieben sind, ist, wenn man nicht nur das Trägheitsgesetz für diese Erscheinung verantwortlich machen will, ein zweiter Hinweis darauf, daß in der Entstehungsgeschichte dieser Kirchengruppe auch homöische Einflüsse mitgewirkt haben müssen.

III. Und so ist's in der Tat gewesen. — Basilius, d. Gr., nennt im Jahre 376 als den πρωτοστάτης τῆς τῶν πνευματομάχων αἱρέσεως — und nur um diese pneumatomachischen Macedonianer handelt es sich, obgleich der Name „Macedonianer" in Konstantinopel und Umgegend eine ältere Bezeichnung für die Homöusianer überhaupt gewesen ist[4] — seinen früheren Freund und Gönner Eustathius von Sebaste[5], denselben Eustathius, der[6] schon beim ersten Hervortreten der Homöusianer in Ancyra (358) mit getagt hatte, bald nachher in Sirmium (358) neben Basilius von Ancyra und Eleusius von Cyzicus der Gesandte und Wortführer der Partei gewesen war, in Seleucia (359) und Lampsakus (364) zu den homöusianischen Synodalen gehört hatte, dann (366) neben Silvanus von Tarsus und Theophilus von Kastabala als Gesandter der Partei dem Liberius von Rom die Zustimmung der Homöusianer zum Nicaenum überbracht und auf der Synode von Tyana (367) über seine

[1]) Vgl. z. B. Athanasius, de synodis 45, MSG 26, 773 C. — [2]) dial. c. Mac. I, 18 p. 1320 D; dial. III de trin. 6 p. 1212 A. — [3]) SBA 1915 S. 591 f. Dort die Quellennachweise für das Folgende. — [4]) Vgl. unten S. 74 bei Anm. 14 — [5]) ep. 263, 3, MSG 32, 980 B. — [6]) Vgl. für das Folgende meinen „Eustathius von Sebaste" usw. S. 55—69 u. S. 76 f.



Gesandtschaftsreise referiert hatte. Noch i. J. 372 hatte Basilius, bei einem Besuche in Sebaste freundschaftlich und dogmatisch mit ihm sich zusammengefunden. Dann aber hatte sich das Verhältnis der beiden gelockert; und bald, nachdem Basilius im Frühjahr 373 dem Eustathius eine Glaubensdeklaration aufgedrängt hatte, die ein Bekenntnis zum Nicaenum und die Anerkennung der Forderung in sich schloß, daß zu anathematisieren seien, die den hl. Geist ein *κτίσμα* nennten, war es zum Bruch gekommen. Basilius, so klagte nun Eustathius, habe eine neue Lehre (nämlich über den Geist) aufgebracht. Basilius seinerseits sagt dem Eustathius nach, er habe, schon bald nach dem Bruch, in Cilicien, wohin der später mit Basilius wieder ausgesöhnte Theophilus von Kastabala ihn begleitet hatte, seine alte arianische Erziehung verraten, mitsamt dem Theophilus und anderen um die Gunst des homöischen Hofbischofs Euzoius von Antiochien sich bemüht, ihn selbst einen *ὁμοουσιαστής* gescholten[1] und ihn des Sabellianisierens bezichtigt. Vollends habe er dann seit 375 mit Gesinnungsgenossen der Hofbischöfe gemeinsame Sache gemacht und, im Jahre 376, an einer Synode in Cyzicus teilgenommen, deren Glaubensformel eine abfällige Kritik des Nicaenum einschlösse[2]. Gesehen hat Basilius diese, auch uns unbekannte Formel nicht; er hat nur gehört, daß „sie", d. h. Eustathius und andre Teilnehmer an der Synode, *τὸ ὁμοούσιον κατασιγάσαντες τὸ κατ' οὐσίαν ὅμοιον νῦν ἐπιφέρουσι καὶ τὰς εἰς πνεῦμα τὸ ἅγιον βλασφημίας μετ' Εὐνομίου*[3] *συγγράφουσι*[4]. — Gewiß redete aus Basilius ein aus zertretener Freundschaft geborener Haß. Aber das Tatsächliche ist als Tatsache anzusehen und nicht abzuschwächen[5]. Dafür spricht, daß die Christologie und Pneumatologie der späteren Macedonianer zu der Haltung paßt, die Eustathius († ca. 377 oder wenig später) nach Basilius in den letzten Jahren seines Lebens eingenommen hat. Die Rückwendung zum *ὁμοιούσιος* schloß unter den Zeitverhältnissen ein Abrücken vom Nicaenum und ein, wenigstens kirchenpolitisches, Zusammengehen mit den Homöern, die bis 378 im Ostreich die Herrschaft hatten, mit innerer Notwendigkeit ein[6].

Die Synode von Cyzicus kann, da sie zu dem *ὅμοιος κατ' οὐσίαν* sich bekannte, nicht von den Parteigängern der homöischen Hofbischöfe inszeniert gewesen sein, mit denen Eustathius nach Basilius sich zusammengefunden hatte. Der Bischof von Cyzicus muß beteiligt gewesen sein. Bischof von Cyzicus aber war eben der Eleusius, der seit 358 neben Eustathius und den inzwischen verstorbenen Bischöfen Basilius von Ancyra[7], Georg von Laodicea[8] und Silvanus von

[1]) Basil., ep. 226, 3, MSG 32, 848 B; vgl. oben S. 67 Anm. 11. — [2]) Basil., ep. 244, 5, MSG 32, 920 A: *δηλοῖ δὲ καὶ τὰ νῦν περιφερόμενα κατεγνωκέναι αὐτοὺς τῆς ἐν Νικαίᾳ πίστεως. εἶδον γὰρ Κύζικον καὶ μετ' ἄλλης πίστεως ἐπανῆλθον.* — [3]) Vgl. meinen Eustathius S 17f. — [4]) Basil., ep. 244, 9 p. 924 B. — [5]) Gegen meinen Eustathius S. 78 bei Anm. 2, S. 77 Anm. 2 u. RE³ V, 629, 46f. — [6]) Vgl. oben S. 66 bei Anm. 11 das „corrigunt se". — [7]) Vgl. J. Schladebach, Basilius von Ancyra, Diss. phil., Leipzig 1898, S. 63. — [8]) Vgl. RE³ VI, 540, 44ff.

Tarsus[1] einer der Führer der Homöusianer gewesen war. Die Lokaltradition hat seine, durch eine einmalige erzwungene Zustimmung zu einer arianischen (homöischen) Formel (i. J. 365?) nur gesteigerte Überzeugungstreue gerühmt[2]. Er mag, von diesem einen Abfall abgesehen, dem *ὁμοιούσιος* stets treu geblieben sein. Wir wissen wenigstens nicht, daß er zu den Homöusianern gehört hat, die das Nicaenum angenommen hatten[3]. Ist's doch der Fall gewesen, so hat er spätestens auf der Synode von 376 sich vom *ὁμοούσιος* wieder abgewandt. Und nun für immer. Denn auf dem Konzil von 381[4] und bei den Eintrachtsverhandlungen von 383[5] war er der Führer, bzw. Vertreter, der renitenten Macedonianer; ja, er ist einer der Begründer der macedonianischen Kirchengemeinschaft auch dadurch geworden, daß er, wie ca. 387 erwähnt wird, die Bestellung macedonianischer Bischöfe auch in orthodoxen Gemeinden förderte[6]. Daß auch er zur Zeit und seit der Synode von Cyzicus eher homöische als homousianische Sympathien hatte, wird dadurch bestätigt, daß er und die Seinen 381 in Konstantinopel erklärten, sie würden lieber der arianischen (d. i. der homöischen) Anschauung als dem *ὁμοούσιος* zustimmen[7].

Ein von Eustathius einst in der Entwicklung seiner — mönchischen — Frömmigkeit entscheidend beeinflußter Mann war Marathonius[8], der als Presbyter[9] oder Diakon[10] in Konstantinopel dem Macedonius nahe gestanden hatte[11] und von ihm, wohl im Jahre 358 nach dem Tode Cecropius († 24. August 358), zum Bischof von Nikomedien gemacht war[12] und, anscheinend in dieser Stellung[13], nach der Absetzung des Macedonius (360) und seinem baldigen Tode um die Sammlung der Homöusianer („Macedonianer“) in Konstantinopels Nähe so sehr sich verdient gemacht hatte, daß die Macedonianer noch der späteren Zeit auch nach ihm genannt wurden[14]. Wenn er, was sehr zweifelhaft ist[15], die Synode von Cyzicus (376) noch erlebt hat, so wird er sich damals ebenso gestellt haben wie Eustathius und der gleich ihm einst von Macedonius protegierte[16] Eleusius. Denn auch von ihm wissen wir nicht, daß er je das *ὁμοούσιος* akzeptiert hat.

---

1) Vgl. Basilius, ep. 34, MSG 32, 320f. — 2) Socr. 4, 6, 3ff.; Sozom. 6, 8, 5f. — 3) Das argumentum e silentio bedeutet gegenüber Socr. 3, 25, 18 u. 4, 12, 22 bei seiner Bedeutung viel. Die Nachricht bei Socr. 5, 8, 7 u. Sozom. 7, 7, 4 spricht ebensowenig gegen dies Argument wie Philostorg. 8, 17, ed. Bidez 115, 21. — 4) Socr. 5, 8, 5; Soz. 7, 7, 3. — 5) Socr. 5, 10, 24; Soz. 7, 12, 9. — 6) Gregor Naz., ep. 202, MSG 37, 332 A. — 7) Socr. 5, 8, 9. — 8) Sozom. 4, 27, 4. — 9) Philostorg. 8, 17, ed. Bidez 115, 21f. — 10) Socr. 2, 38, 4; Soz. 4, 20, 2. — 11) Sozom. 4, 20, 1. — 12) Socr. 2, 38, 4 u. 2, 45, 4 (*μικρὸν ἔμπροσθεν*); Soz. 4, 20, 2; vgl. Clinton, Fasti Romani I, 440 u. Soz. 4, 16, 5. Anders und m. E. irrig Tillemont, Mémoires, éd. de Venise VI, 770. — 13) Wenn auch er 360 verbannt war (Tillemont VI, 770) — worüber wir keine Nachricht haben; wir hören nur von Philostorgius (5, 1, ed. Bidez, S. 66, 22), daß Acacius 360 in Nicomedien an Stelle des Cecropius den Onesimus eingesetzt habe —, so wird er in Julians Zeit zurückgekehrt sein. — 14) Sozom. 4, 27, 5; vgl. oben S. 65 Anm. 10. — 15) Zur Zeit der Synode von 381 war Euphrasius Bischof (Lequien, Oriens I, 587). — 16) Vgl. Socr. 2, 38, 4; Sozom. 4, 20, 1f.; Philostorgius 8, 17,

Jedenfalls hat es — mag es mit Eleusius und Marathonius in dieser Hinsicht stehen, wie es will — Homöusianer gegeben, die mit dem Übergang zum Nicaenum, den die Majorität ihrer Parteigenossen in den Jahren 366 und 367 vollzog, nicht einverstanden waren. Sozomenus berichtet[1], offenbar nach Sabinus[2], daß gleich nach der Synode von Tyana (367), noch ehe die Zeit der dort in Aussicht genommenen großen Synode in Tarsus herangekommen war, 34 asiatische Bischöfe im karischen Antiochien zusammengekommen seien und *τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ὁμονοίᾳ τῶν ἐκκλησιῶν σπουδὴν ἐπῄνουν, παρῃτοῦντο δὲ τὸ τοῦ ὁμοουσίου ὄνομα καὶ τὴν ἐν Ἀντιοχείᾳ καὶ Σελευκείᾳ ἐκτεθεῖσαν πίστιν χρῆναι κρατεῖν ἰσχυρίζοντο, ὡς καὶ Λουκιανοῦ τοῦ μάρτυρος οὖσαν καὶ μετὰ κινδύνων καὶ πολλῶν ἱδρώτων παρὰ τῶν πρὸ αὐτῶν δοκιμασθεῖσαν.* Diese Homöusianer sind, wie ihre Opposition zum Nicaenum und ihr Bekenntnis zur „Lucianischen“ Kirchweihformel beweist, neben Eustathius und Eleusius [und Marathonius?] die eigentlichen Väter der Macedonianer. Da sie nicht zu den von Valens im Jahre 365 neu verjagten Bischöfen gehörten, die unter Konstantius vertrieben waren, werden sie den Homöern näher gestanden haben, als die übrigen Homöusianer.

Doch ist die Partei der Macedonianer oder Pneumatomachen damals noch nicht entstanden. Die pneumatologische Frage spielte damals in Kleinasien noch keine Rolle, und die Zeitverhältnisse machten ein Ausfechten der im Schoße der homöusianischen Partei hervorgetretenen Differenz ebenso unmöglich wie — unnötig. Denn Valens verbot auf Anstiften des Eudoxius — und der mag durch die dem *ὁμοούσιος* opponierenden Homöusianer angeregt worden sein — die Synode in Tarsus[3]. Der Verfolgungszustand, in dem sich damals und bis ans Ende der Regierungszeit des Valens mehr oder weniger alle Gegner der homöischen Hoforthodoxie befanden, bewirkte, daß die für das Nicaenum günstig gestimmten Homöusianer, die vielfach — so z. B. nachweislich[4] in Konstantinopl — keine eigenen Bischöfe und Kirchen hatten, mit den Homousianern immer mehr sich zusammenfanden: *ὡς ὁμοδόξοις κατὰ πόλεις ἐπεμίγνυντο καὶ ἐκοινώνουν ἀλλήλοις*[5]. Daß auf der anderen Seite die antinicänisch gesinnten Homöusianer in dieser Zeit mit den Homöern sich freundlich stellen mußten, ist zu vermuten[6] und findet seine Bestätigung an der Haltung, die Eustathius nach seinem Bruch mit Basilius einnahm.

Entscheidend für die Entwicklung mußte die Gestaltung nach dem Tode des Valens († 9. August 378) werden. Gratian erließ Ende 378 ein — verlorenes — Edikt, das unter Rückberufung aller Verbannten allen Religionsparteien außer den Manichäern, Photinianern und Eunomianern Kultfreiheit

p. 115, 21. — [1]) 6, 12, 4. — [2]) Vgl. P. Batiffol, Sozomène et Sabinos (Byzantin. Zeitschrift VII, 1898), S. 282 f. — [3]) Sozom. 6, 12, 5; Socr. 4, 12, 40. — [4]) Sozom. 4, 27, 6; 8, 1, 7. Die Homousianer waren aber in der gleichen Lage. — [5]) Sozom. 7, 2, 2; Socr. 5, 4, 1. — [6]) Das entsprach ihrer früheren Stellung; vgl. Socr. 3, 10, 6 f. (und ungenauer Sozom. 5, 14, 2): *ὡς ὁμοδόξοις ἐκοινώνειτε.*



gewährte[1]. Wir hören nun, daß ein Teil der jetzt wieder in ihre Bischofssitze zurückkehrenden Homöusianer der Kirchengemeinschaft mit den Homousianern sich entzogen und auf einer [neuen] Synode zu Antiochien in Karien (wohl 379) beschlossen hat, bei dem *ὁμοιούσιος* zu bleiben[2]. Sokrates berichtet, diese Antinicäner hätten nicht viel Erfolg gehabt; die Majorität der Homöusianer habe nun die Kirchengemeinschaft mit ihnen abgebrochen[3]. Jene Minorität aber blieb standhaft; sie bildete nun eine eigene Kirchengruppe (*ἰδίᾳ ἐκκλησίαζον*)[4]. Und bei Sozomenus[5] ist ersichtlich, daß das Verhältnis dieser antinicänisch gesinnten Homöusianer zu den Homöern vielfach ein freundliches war. — Diese Geschehnisse vollendeten, was in Cyzicus (376) vorbereitet war: die Entstehung der macedonianischen Kirchengemeinschaft. Die Vergeblichkeit der 381 und 383 gemachten Verständigungsversuche verfestigte diese Entwicklung. Und diese überrascht nicht, wenn man bedenkt, daß die alten Führer der Homöusianer zumeist gestorben waren, die neue Generation aber zu einem großen Teile so entschieden zum Nicaenum sich gewandt hatte, daß man auch mit den Altnicänern und dem Okzident eine Verständigung suchte.

Daß bei der Entstehung der macedonianischen Kirchengruppe homöische Einflüsse mitgewirkt haben, bestätigt somit die Geschichte. — Daß die weitere Entwicklung die arianisierenden Tendenzen bei den Macedonianern noch gesteigert hat, ist anzunehmen. Die „Arianer“ (Homöer) bildeten freilich eine Kirchengruppe für sich. Eine Fusion der Macedonianer und Arianer kann daher im großen nicht stattgefunden haben. Aber da, wo die Macedonianer zahlreich waren — vornehmlich im nordwestlichen Kleinasien war das der Fall[6] —, die Arianer aber keine Kirchen hatten, war ein solches Ineinandergehen natürlich. Es entsprach der Entwicklung seit 367.

Als *Ἡμιαρειανοὶ ἤγουν Πνευματομάχοι* sind die Macedonianer 381 in Konstantinopel verurteilt[7]. Der Name *Ἡμιαρειανοί* war nicht neu; die Homousianer hatten vielfach alle Homöusianer so gescholten[8]. Den alten Homöusianern gegenüber war die Bezeichnung ungerecht. Aber den Macedonianern gegenüber hatte sie schon zur Zeit der Synoden von Cyzicus (376) und Antiochien in Karien (379) eine gewisse Berechtigung. Und die Folgezeit hat ihr noch mehr Berechtigung gegeben.

---

[1]) Socr. 5, 2, 1; Sozom. 7, 1, 3. — [2]) Sozom. 7, 2, 3; Socr. 5, 4, 3. — Man könnte, zumal da Sokrates die frühere Synode im karischen Antiochien (367; vgl. oben S. 75) nicht erwähnt, Sozomenus aber hier von Sokrates abhängig ist (anders oben S. 75 Anm. 2), vermuten, dieser Bericht sei eine Dublette desjenigen über die Synode von 367. Allein die Situation forderte jetzt eine Stellungnahme der zurückkehrenden Homöusianer; und wenn der Bischof dieses Antiochiens, der 367 die Synode abgehalten hatte, noch lebte oder einen gleichgesinnten Nachfolger erhalten hatte, so ist's natürlich, daß man sich in demselben karischen Antiochien versammelte. In den westlichen Provinzen Kleinasiens gab es der antinicänischen Homöusianer viele (Tillemont VI, 528). — [3]) 5, 4, 4; vgl. Sozom. 7, 2, 4. — [4]) Sozom. 7, 2, 4. — [5]) 7, 2, 5f. — [6]) Vgl. oben Anm. 2 und für die Gegenden am Hellespont Socr. 2, 45, 8; 4, 4, 6; 5, 8, 5. — [7]) can. 1; Mansi III, 559. — [8]) Für uns zuerst Epiphanius, h. 73.



Die Lebensbeschreibung des Ambrosius von seinem Sekretär Paulinus.

Von

Georg Grützmacher.

Die Großen in der Geschichte haben in der Regel unbedeutende Biographen gefunden. Es gilt dies für die Viten, die unmittelbar nach ihrem Hingang entstanden sind. Dieser Tatbestand erklärt sich leicht; denn je gewaltiger eine Persönlichkeit war, je mehr entzog sie sich den Maßstäben und der Absorptionskraft ihres Zeitalters. Erst allmählich gelangte sie zu vollerem Verständnis. Um ein objektives Bild eines solchen Mannes zu zeichnen, ist auch die nächste Folgezeit zu stark in Liebe und Haß ihm gegenüber gebunden. Als Beispiele aus der Kirchengeschichte sei nur auf Augustin und Luther verwiesen. Wie dürftig ist die Vita Augustins von seinem Freund und Schüler Possidius. Und wie unfähig erweisen sich nicht nur der grimmige Feind Luthers, Cochläus, sondern auch seine besten Freunde, Melanchthon, Buggenhagen und Justus Jonas, als sie unmittelbar nach dem Tode des Reformators den Versuch machen, das Charakterbild des einzigartigen Mannes für die Nachwelt festzuhalten. Trotz alledem möchten wir solche unvollkommenen Versuche nicht missen, in denen die Zeitgenossen aussprachen, was sie an einem jener Großen besessen haben, der der geschichtlichen Entwicklung neue Impulse gegeben hat. Diese Viten bleiben für uns wertvolle Quellen, ja unersetzliche Zeugnisse, die uns einen Einblick verstatten, welche Taten, Worte, Charakterzüge jener Männer im Gedächtnis der Mitwelt haften geblieben sind, worin ihre Zeitgenossen ihre Größe empfunden haben. Wo wir nichts dergleichen besitzen — ich denke z. B. an Hieronymus —, beklagen wir die Lücke schmerzlich. Nicht einmal eine Selbstbiographie vermag hierfür Ersatz zu schaffen; denn ganz abgesehen davon, daß wir nicht die besten Historiker unseres eigenen Lebens sind und andere uns oft besser kennen als wir selbst, die Selbstbiographie zeigt uns, wie Augustins Konfessionen, den Großen nur im Spiegel seines eigenen Urteils, die dürftigste Biographie eines Zeitgenossen im Spiegel des Urteils seiner Mitwelt.

Ambrosius von Mailand gehört nicht in die Reihe der schöpferischen Originalitäten, aber in der Kirche seiner Zeit hat er eine Bedeutung, die nicht leicht zu hoch eingeschätzt werden kann. Er hat seinen Geist der abendländischen Kirche



auf mehr als einem Gebiet aufgeprägt. Ohne Ambrosius ist die größte Persönlichkeit des abendländischen Katholizismus, Augustin, unverständlich. Es verlohnt sich daher, die älteste Aufzeichnung über das Leben des Ambrosius einmal etwas genauer zu betrachten. Nach der formalen Seite ist dies bereits ausreichend geschehen. Franz Kemper hat in einer Dissertation De vitarum Cypriani, Martini Turonensis, Ambrosii, Augustini, Münster 1903, die Abhängigkeit der von Paulinus verfaßten Vita des Ambrosius von älteren Vorbildern untersucht. Da Paulinus selbst in seiner Vorrede (c. 1, Migne P.L. 14, 29) die Biographie Martins von Tours von Sulpicius Severus als eine seiner Vorlagen, die er nachzuahmen sich bemüht habe, nennt, so war ein sicherer Anhalt gegeben. Kemper hat dann weiter die Abhängigkeit der Vita Paulini, besonders im Aufriß, von Suetons Kaiserbiographien erwiesen, die auch zu der Vita Cyprians von Pontius, der Vita Martins von Tours von Sulpicius Severus und der Vita Augustins von Possidius das Muster hergegeben haben. Über die Latinität der Vita Paulini hatte bereits Paucker in einem Aufsatz De latinitate scriptorum quorundam saeculi quarti et ineuntis quinti p. C. minorum in der Zeitschrift für österreichische Gymnasien, 32. Jahrg. Wien 1881, S. 480—499 eingehend gehandelt.

Meine Absicht ist es, auf den Inhalt der Vita näher einzugehen. Die Annahme Försters (Ambrosius, Bischof von Mailand, Halle 1884, S. 275) möchte ich zunächst zurückweisen, daß diese Vita, wie sie uns vorliegt, nicht durchweg von Paulinus, dem Schüler des Ambrosius, herrühre. Förster behauptet, die Vita habe unzweifelhafte Überarbeitungen erfahren, die bis ins 8. Jahrhundert reichen, aber irgendwelchen Beweis dafür zu erbringen, hat er nicht einmal versucht. Wohl finden sich in einigen Handschriften der Vita — wir besitzen noch keine neuere kritische Ausgabe und sind deshalb auf die bei Migne abgedruckte Benediktinerausgabe angewiesen — spätere Zusätze. So wird z. B. bei der Geschichte der Bischofswahl des Ambrosius nach den älteren Handschriften erzählt, daß ein Kind den Namen des Ambrosius genannt und dann das Volk akklamiert hätte (c. 6, Migne P.L. 14, 31), während jüngere Handschriften der Vita Paulini das Kind dreimal den Namen des Ambrosius rufen und das Volk dreimal akklamieren lassen. Daß letztere Lesart eine spätere Glosse ist, ist natürlich unverkennbar; aber solche leicht erkennbaren, nicht sehr zahlreichen Zusätze zum ursprünglichen Text können im übrigen das Urteil nicht in Frage stellen, daß wir in der Vita Paulini ein durchaus einheitliches Werk besitzen, das in seiner ursprünglichen Gestalt auf uns gekommen ist.

Paulinus' Vita ruht auf den besten Quellen, die er ausdrücklich am Eingang seiner Darstellung genannt hat (c. 1, Migne P.L. 14, 44). Er hat Ambrosius selbst gekannt und war, und zwar in der letzten Zeit vor dem Tode des Bischofs, sein Sekretär (c. 42, Migne P.L. 14, 44). Da er dem Diakon Castus nach seiner eigenen Angabe damals unterstand, so scheint er dem niederen Klerus



angehört zu haben. Isidorus von Sevilla de vir. illust. 17 läßt ihn später Presbyter geworden sein, was v. Dzialowski, Isidor und Ildefons als Literarhistoriker 1898, S. 27, wie mir scheint, ohne durchschlagenden Grund bezweifelt. Wir wissen von Paulinus noch, daß er ein entschiedener Parteigänger Augustins im Pelagianischen Streite war und ein uns noch erhaltenes, dem Papst Zosimus gewidmetes Büchlein gegen Cälestius geschrieben hat (Migne P.L. 20, 711—716). Damit stimmt gut zusammen, daß Paulinus seine Vita Ambrosii, wie er selbst berichtet, auf ausdrücklichen Wunsch Augustins geschrieben hat (c. 1, Migne P.L. 14, 29). Sie ist deshalb auch nicht in Mailand sondern in Afrika entstanden, zu einer Zeit, als bereits Venerius der zweite Nachfolger des Ambrosius in Mailand geworden war (c. 51, Migne P.L. 14, 47). Sonst besitzen wir noch aus der Feder des Paulinus eine allegorische Auslegung des Jakobssegens, Genesis 49 (Migne P.L. 20, 716—752).

Neben dem, was Paulinus als Augenzeuge berichten konnte, verdankt er am meisten bewährten Frauen und Männern, die dem Ambrosius nahe gestanden hatten, vor allem der ehrwürdigen Schwester des Ambrosius, Marcellina. Ferner hat der Verfasser der Vita in den verschiedenen Provinzen solche getroffen, die ihm von Erscheinungen des Ambrosius, die sie nach seinem Tode gehabt haben, berichtet haben. Diese von Ambrosius nach seinem Tode gewirkten Heilungs- und Strafwunder hat Paulinus besonders gewissenhaft aufgezeichnet. Die letzten Kapitel der Vita (c. 49—56, Migne P.L. 14, 47—50) enthalten nichts als die Niederschrift dieser. Eine Quelle, aus der Paulinus noch schöpfte, nennt er allerdings in seiner Einleitung nicht. Es sind die Schriften des Ambrosius selbst, aber er hat ihnen auch nur einiges, erstaunlich weniges entnommen. Gerade die Ausnützung der eigenen Schriften der Persönlichkeit, deren Lebensbeschreibung man schreibt, zu biographischen Zwecken, die uns so nahe liegt, ist fast der gesamten antiken und altkirchlichen Geschichtsschreibung fremd. Wie z. B. Lukas, der Verfasser der Apostelgeschichte, die ihm sicher bekannten Paulusbriefe nicht benutzt hat, so hat sich Paulinus nur an wenigen Stellen auf die Schriften des Ambrosius bezogen. Für uns gewinnt die Vita Paulini dadurch neben den Schriften des Ambrosius, die allerdings die beste Quelle für sein Leben bleiben, an Wert. Sie tritt einmal ergänzend neben seine Schriften, indem wir vieles aus ihr erfahren, was wir sonst nicht wüßten, und anderseits ermöglichen uns die Schriften des Ambrosius eine Kritik des von Paulinus Berichteten.

Paulinus hat seiner Ambrosius-Vita die ausdrückliche Versicherung mitgegeben, daß er die lautere Wahrheit überliefere und nie aus Liebe zu Ambrosius etwas Unglaubwürdiges erzähle (c. 9, Migne P.L. 14, 32). An der subjektiven bona fides des Verfassers werden wir also nicht zweifeln dürfen. Aber dieselbe Versicherung hat auch Sulpicius Severus in seiner Vita Martini abgegeben, und doch sind beide Viten voll von Wundern, die wir so unmöglich glauben können. Wir müssen uns dabei vergegenwärtigen, daß für das ganze



Zeitalter wie für beide Autoren nicht nur die Welt voll Wunder, sondern insbesondere das Leben eines Heiligen, wie es Martin von Tours und Ambrosius von Mailand waren, eine fortlaufende Kette von Wundern war, Wunder, in denen man vielfach die Erfüllung biblischer Weissagungen sah. Dabei sind Geburt und Tod, der geheimnisvolle Eingang in das Leben und das Werden des Heiligen, wie der geheimnisvolle Ausgang aus dem Leben und das Fortwirken des Heiligen nach seinem Tod die klassischen Ansatzpunkte für die Legende. So erzählt z. B. Paulinus von dem Kinde Ambrosius dieselbe Geschichte, die Olympiodor von Plato berichtet (c. 3, Migne P.L. 14, 30): Ein Bienenschwarm setzt sich auf das Gesicht des Kindes, während es schlafend mit offenem Mund in der Wiege liegt. Die Bienen fliegen in seinen Mund hinein und wieder heraus. Der Vater, die Mutter und die ältere Schwester sehen staunend das Wunder mit an und halten die Magd zurück, die in Sorge für das ihr anvertraute Kind die Bienen fortscheuchen will. Plötzlich fliegen sie fort, ohne daß dem Kind ein Leid geschehen wäre, und der Vater spricht die prophetischen Worte, daß, wenn jenes Kind am Leben bleibt, etwas Großes aus ihm werden wird. Nach Paulinus erfüllt sich so an Ambrosius das Schriftwort Prov. 16, 24: Die Reden des Guten sind Honigwaben. Wunder auf Wunder begleiten dann das Leben des Ambrosius. Unmittelbar nach seiner Taufe und Erhebung zum Bischofe beginnen sie. Eine gelähmte Badefrau wird durch die Berührung mit den Kleidern des Ambrosius in Rom geheilt (c. 10, Migne P.L. 14, 32), eine arianische Jungfrau, die in Sirmium gegen Ambrosius tätlich geworden war, stirbt am nächsten Tag (c. 11, Migne P.L. 14, 33), ein Führer der Arianer wird durch das Wunder belehrt, als er bei der Predigt sieht, wie ein Engel dem Ambrosius ins Ohr spricht (c. 17, Migne P.L. 14, 35), zwei arianische Kammerherren finden durch ein Strafwunder ihren Tod (c. 18, Migne P.L. 14, 35), einem von der Kaiserin Justina zur Ermordung des Ambrosius Entsandten wird plötzlich der Arm gelähmt (c. 20, Migne P.L. 14, 36). Und die höchste Steigerung findet die Wundertätigkeit des Ambrosius, als er in Florenz den jungen Sohn eines vornehmen Christen Decens, Pansophius, vom Tode erweckt (c. 28, Migne P.L. 14, 39). Daß der Tod des Ambrosius von der Legende ganz in Wunder gehüllt ist (c. 42—54, Migne P.L. 14, 44—48), habe ich bereits oben angedeutet. Eines dieser Wunder, das den Tod des Ambrosius ankündigte, ist sogar von Paulinus ausdrücklich als von ihm selbst erlebt geschildert: Als ihm der Heilige die enarratio zu Psalm 43 diktierte, sah er, wie sein Antlitz sich verklärte und ein heiliges Feuer in der Gestalt eines kleinen Schildes über seinem Haupte schwebte (c. 42, Migne P.L : 14, 44). Ist nun die Vita Paulini, weil sie diese und noch andere Wundergeschichten enthält, als historische Quelle wertlos oder fast wertlos, wie A. Ebert, Allg. Gesch. der Literatur des Mittelalters, 2. Aufl. Leipzig 1889, I 344 und 345 und Schanz, Gesch. der röm. Lit. Leipzig 2. Aufl. 1914, IV, erste Hälfte S. 316 meinen? Ich möchte dem widersprechen und den Widerspruch zu begründen versuchen.



Gewiß hat uns Paulinus vieles nicht berichtet, was wir aus den Schriften des Ambrosius über sein Leben wissen. Die Biographie hat starke Lücken. Es fehlen fast ganz die Beziehungen des Ambrosius zum Orient, wir erfahren nichts von seiner Freundschaft mit Basilius von Cäsarea und Acholius von Thessalonich, wir hören nichts von der Rolle, die Ambrosius bei der Besetzung des Bistums von Konstantinopel spielte. Der Horizont des Biographen ist auf den Okzident beschränkt, aber auch hier schildert er im wesentlichen nur die Tätigkeit des Ambrosius in Mailand. Das bedeutsame Konzil von Aquileja vom Jahre 381, das Eingreifen des Ambrosius in das Papstschisma, sein Kampf mit den Anhängern des römischen Asketen Jovinian, Sarmatio und Barbatianus, seine Stellungnahme gegenüber Priscillian und seinen Anhängern wird mit keinem Wort erwähnt. Daß Paulinus auch nicht des Verhältnisses Augustins zu Ambrosius gedenkt, über das er doch unterrichtet war, da er im Auftrage Augustins schrieb, hat wohl einen besonderen Grund. Hier wird ihm Augustin selbst Zurückhaltung auferlegt haben. Als weiteren Mangel der Vita Paulini dürfen wir neben ihrer Wundersucht und ihrer Lückenhaftigkeit die klerikale Tendenz nicht übersehen. Sie tritt uns am deutlichsten in der Schilderung der Beziehungen des Ambrosius zu den weltlichen Machthabern entgegen. Gerade in dieser Hinsicht ist die Biographie mit der größten Vorsicht zu benutzen. Daß die dramatische Schilderung der Zurückweisung des Kaiser Theodosius durch Ambrosius am Portal der mailändischen Kirche nach dem Blutbad in Thessalonich (c. 24, Migne P.L. 14, 38) Legende ist, ist wohl jetzt allgemein erkannt. Ob die tendenziöse Ausmalung auf das Konto des Paulinus selbst kommt oder ihm bereits in dieser Form überliefert war, wird sich kaum entscheiden lassen. Ebenfalls tritt uns dieselbe Tendenz in dem Bericht des Paulinus entgegen, wonach Ambrosius den Usurpator Maximus exkommuniziert haben soll (c. 19, Migne P. L. 14, 36). Auch hier scheint ein klerikaler Wunsch zur Tatsache geworden zu sein. Auch die Stellungnahme des Ambrosius zu dem Usurpator Eugenius ist von Paulinus unter klerikalem Gesichtspunkt dargestellt (c. 27, Migne P.L. 14, 28, c. 31, Migne P.L. 14, 40). Und hinter eine andere Erzählung, daß der selbstherrische Stilicho nach brutaler Verletzung des kirchlichen Asylrechts durch ein plötzlich eingetretenes Gottesgericht sich zu entwürdigender Selbstdemütigung vor Ambrosius bequemt habe, werden wir ebenfalls ein Fragezeichen setzen (c. 34, Migne P.L. 15, 41). Obwohl uns in solchen und ähnlichen Fällen bisweilen die Kontrolle durch andere Quellenberichte fehlt und wir auf eine immanente Kritik angewiesen sind, ist die klerikale Tendenz der Vita und der Einfluß, den sie auf die Darstellung der Ereignisse gewonnen hat, nicht zu leugnen. Der enge kirchliche Horizont des Verfassers zeigt sich auch darin, daß Paulinus mit besonderer Liebe und in breiter Ausführlichkeit die Erhebung der Märtyrerreliquien und die damit verbundenen Wunder erzählt hat (c. 14, Migne P.L. 14, 24; c. 29, Migne P.L. 14, 39; c. 32, Migne P.L. 14, 40; c. 33, Migne P.L.



14, 41). Es ist ja nicht zu verwundern, daß der dem niederen Klerus angehörige Verfasser von einer solchen klerikalen Tendenz beherrscht wird. Daß Ambrosius nie mit zweckloser Schroffheit bei seinem Eifer für die Kirche der weltlichen Obrigkeit gegenübergetreten ist, daß der christliche Bischof auch ein kluger Diplomat war, darüber erfahren wir nichts aus der lediglich auf die religiös kirchliche Wirksamkeit des mailändischen Bischofs eingestellten Vita Paulini.

Und doch, wieviel wüßten wir von Ambrosius nicht, wenn wir nicht die Vita seines Sekretärs besäßen. Ich möchte zunächst darauf hinweisen, daß die Vita für die Chronologie des Ambrosius von großer Bedeutung ist. Paulinus hat in streng chronologischer Anordnung sein Leben erzählt. Wo er von dieser abweicht, wie in Kapitel 37 (Migne P.L. 14, 42), merkt er es ausdrücklich mit den Worten an: „zur Zeit Gratians, um zurückzugreifen" (vgl. auch c. 43, Migne P.L. 14, 44). Nur selten begegnen Paulinus chronologische Irrtümer, wie z.B. in Kapitel 19 (Migne P.L. 14, 35), wo er die zwei Gesandtschaftsreisen des Ambrosius zu dem Usurpator Maximus durcheinander wirft. Um betreffs der Chronologie nur eines hervorzuheben: die genaue Ansetzung des Todesjahres und des Todestages des Ambrosius ermöglichen uns lediglich die Angaben des Paulinus (c. 32, Migne P.L. 14, 40; c. 40, Migne P.L. 14, 43). Ferner sind wir für das Leben des Ambrosius bis zu seiner Bischofswahl fast ganz auf Paulinus angewiesen, da Ambrosius darüber in seinen Schriften fast vollständig geschwiegen hat. Aus Paulinus wissen wir von dem Vater und der Familie des Ambrosius, von seiner Jugend, von seiner Erziehung in Rom, von seiner amtlichen Laufbahn (c. 3—5, Migne P.L. 14, 30). Paulinus ist unsere einzige Quelle für das Verhalten des Ambrosius unmittelbar nach seiner Wahl zum Bischof. Er berichtet uns hier wertvolle Details über die Versuche, die Ambrosius machte, sich der Übernahme des mailändischen Bistums zu entziehen (c. 7—9, Migne P.L. 14, 31 und 32). Endlich sei hier noch erwähnt, daß Paulinus der einzige Berichterstatter ist über den Tod des Ambrosius und die diesem folgenden Ereignisse (c. 42—56, Migne P.L. 14, 44—50).

Aber auch für das, was wir vom Leben des Ambrosius aus seinen Schriften oder anderen zeitgenössischen Quellen wissen, ist der Parallelbericht des Paulinus für uns von großem Wert. Ich kann hier natürlich nicht auf alle Einzelheiten eingehen, die einer Biographie des Ambrosius vorbehalten bleiben müssen, aber auf einige charakteristische Punkte möchte ich aufmerksam machen. Eingehender als die Schriften des Ambrosius unterrichtet uns z. B. Paulinus über das Verhalten des Theodosius nach den Vorgängen, die sich an die Zerstörung der Synagoge zu Kallinikum anschlossen (c. 22, Migne P.L. 14, 36 und 37). Nur aus Paulinus wissen wir, daß Ambrosius persönlich in Aquileja bei Theodosius für die Parteigänger des Eugenius intervenierte (c. 31, Migne P.L. 14, 40), nur durch Paulinus hören wir von der Drohung des Arbogast und seines Parteigängers, des Präfekten Flavian von Mailand, daß sie, wenn

sie Sieger über Theodosius bleiben würden, die Basilika des Ambrosius zu einem Stall machen und die katholischen Kleriker zum Waffendienst zwingen würden (c. 31, Migne P.L. 14, 40). Und wie unersetzlich ist für den Biographen das Charakterbild des Ambrosius, das uns Paulinus gezeichnet hat (c. 38—41, Migne P.L. 14, 42—44). Gewiß ist es von dem enthusiastischen Schüler auf Goldgrund gemalt und erschöpft sich in fast kritikloser Bewunderung, aber es enthält doch auch Züge, die das aus den Schriften des Ambrosius zu entnehmende Bild in wertvollster Weise ergänzen.

Und endlich zum Schluß möchte ich noch auf eines den Blick lenken. Der besondere Wert der Vita Paulini scheint mir in ihren zahlreichen Anekdoten zu bestehen. Gerade dies hat man ihr zum Vorwurf gemacht und deshalb die Vita als wertlos abgetan. Aber diese scheinbaren kleinlichen Begebenheiten, die uns Paulinus aus dem Leben des Ambrosius erzählt, verstatten uns die intimsten Einblicke in seinen Charakter. Selbst wenn wir von dem novellistischen Reiz dieser mit köstlicher Naivität berichteten Geschichten absehen, fallen von ihnen aus interessante Schlaglichter auf das Zeitalter. Ich kann hier nur auf die bezeichnendsten hinweisen. Paulinus hat in seiner Vita dem Kampf des Ambrosius mit den Arianern, insonderheit mit der Kaiserin Justina, einen breiten Raum eingeräumt, einem auch in der Tat bedeutungsvollen Teil des Lebenswerkes des mailändischen Bischofs. Wie handgreiflich und mit welchen Intriguen dieser Kampf geführt wurde, dafür nur ein Beispiel aus Paulinus (c. 11, Migne P.L. 14, 33). Ambrosius war zur Ordination des orthodoxen Bischof Anemius, der der Nachfolger eines Arianers wurde, nach Sirmium gekommen. Als er auf dem inmitten der Kirche errichteten Tribunal stand, versuchte ihn eine arianisch gesinnte Jungfrau an seinem Kleid herabzuziehen, ihn auf die Seite der Kirche, wo die arianischen Frauen sich gesammelt hatten, zu drängen, um ihn dann durch Mißhandlungen zum Verlassen der Kirche zu zwingen. Ambrosius wehrte den Angriff ab und drohte ihr das Gericht Gottes an, weil sie gegen den Priester Gottes die Hand erhoben habe. Am anderen Tage ging die Weissagung bereits in Erfüllung, und Ambrosius geleitete die eines plötzlichen Todes Verstorbene selbst zu Grabe, Böses mit Gutem vergeltend (vgl. auch c. 12, Migne P.L. 14, 32; c. 13, Migne P.L. 14, 32; c. 15, Migne P.L. 14,34; c. 17, Migne P.L. 14, 35; c. 18, Migne P.L. 14, 35; c. 20, Migne P.L. 14, 36; c. 34, Migne P.L. 14, 41). Eine andere Anekdote bietet eine vorzügliche Charakteristik des noch ungetauften Jünglings Ambrosius (c. 4, Migne P.L. 14, 30; c. 9, Migne P.L. 14,32). Das vornehme Haus der verwitweten Mutter des Ambrosius, in dem sie mit ihren Kindern, der Jungfrau Marcellina und Ambrosius, und einer anderen Jungfrau zusammenlebte, scheint in Rom ein Mittelpunkt der christlichen Gesellschaft gewesen zu sein. Priester gingen hier aus und ein, und die frommen Damen küßten nach der Sitte der Zeit den Priestern die Hand. Da reichte der kecke Jüngling Ambrosius „wie zum Spiele" — so Pau-



linus — der im mütterlichen Hause wohnenden Jungfrau seine Hand zum Kuß. Mit Entsetzen wies die keusche Jungfrau diese zurück. Paulinus sieht in diesem ungeistlichen Scherz eine Kundgebung des heiligen Geistes, durch den Ambrosius bereits vorher wußte, daß er dereinst Bischof werden würde. Als dann Ambrosius einige Jahre nach seiner Ordination zum Bischof wieder nach Rom kam und der Jungfrau, die jetzt nach dem Tode der Mutter nur noch mit seiner Schwester zusammenlebte, die Hand zum Kuß reichte, sagte er lächelnd zu ihr: Siehe, wie ich dir sagte, küßt du die Hand des Bischofs. Und wie groß die abergläubige Scheu der Barbaren vor der Person des Bischofs Ambrosius gewesen sein muß, ersehen wir wieder aus einer uns von Paulinus überlieferten Geschichte, die ihm ein christlicher Jüngling zugetragen hat, der sie als Weinschenk beim Gastmahl erlauschte, das der Franke Arbogast den geschlagenen Häuptlingen seines Stammes gab (c. 30, Migne P. L. 14, 39). Man saß bei der Tafel zusammen und warf die Frage auf, wem Arbogast den Sieg verdanke. Die besiegten Frankenfürsten fragten den im römischen Solde stehenden Heerführer, ob er etwa Ambrosius kenne. Als Arbogast dies bejahte und hinzufügte, er werde von Ambrosius geliebt, waren alle gewiß, daß der fränkische Feldherr nur durch die Hilfe des Ambrosius seinen Sieg erfochten habe: Deshalb siegtest du, Comes, weil du von jenem Mann geliebt wirst, der zur Sonne sagt: Stehe still! und sie steht still. Doppelt bezeichnend für das Ansehen des Ambrosius ist es dabei, daß dieser Arbogast nicht etwa ein orthodoxer, sondern ein arianischer Christ war. Den Schluß möge eine Anekdote bilden, deren unfreiwilligen Humor Paulinus natürlich nicht empfunden hat (c. 46, Migne P. L. 14, 45). Ambrosius liegt auf dem Sterbebett, man weiß, daß es mit ihm zu Ende geht. Da fangen bereits vier Diakone Castus, Polemius, Venerius und Felix an, im Sterbezimmer des Bischofs „möglichst entfernt vom Krankenlager mit leiser Stimme", wie Paulinus bemerkt, die Frage nach seinem Nachfolger zu erörtern. Als sie den Namen des heiligen Simplicianus nennen, ruft plötzlich der Kranke, der das ganze Gespräch mitangehört hat, zu ihrem Entsetzen dreimal laut: Simplicianus ist zwar ein Greis, aber ein guter Greis; denn Simplicianus war, wie Paulinus hinzufügt, in der Tat reiferen Alters. Erschreckt verlassen die für die Nachfolge des Ambrosius schon bei seinen Lebzeiten besorgten Diakone das Zimmer. Dennoch folgte dem Ambrosius — so berichtet Paulinus — kein anderer als Simplicianus, den jener dreimal als einen guten Greis bezeichnet hatte. Und Paulinus beschließt seine Erzählung, das Maß seiner Naivität vollmachend, damit, daß er uns über die Karriere, die jene vier Diakone gemacht oder nicht gemacht haben, genau unterrichtet: der oben erwähnte Venerius wurde der Nachfolger des Simplicianus, Felix leitet jetzt die Kirche von Bononia, Castus aber und Polemius, auferzogen von Ambrosius als gute Früchte eines guten Baumes, sind noch jetzt Diakone der mailändischen Kirche.



III.

Zur mittelalterlichen Geschichte und Kirchengeschichte.

Über die älteste Vita Lebuini und die Stammesverfassung der Sachsen.

Von

Adolf Hofmeister.

Es ist nicht viel, was uns über die staatlichen Verhältnisse der germanischen Stämme in der ältesten Zeit vor den Volksrechten überliefert ist. Zumal die Nachrichten, die uns über die Stämme im eigentlichen Deutschland vor der Unterwerfung durch die Franken genauere Auskunft geben, sind zu zählen. Besonders schlecht sind wir über die Sachsen unterrichtet. Dem wenigen, was vorliegt, kommt daher, von wo immer das Zeugnis stammen mag, die größte Wichtigkeit zu. So hat auch die Aussage Hukbalds von St. Amand in der Vita des heiligen Lebuin (oder in der älteren angelsächsischen Namensform Liafwin) über die sächsischen Verhältnisse von jeher viel Beachtung gefunden, obwohl die Quelle spät und im übrigen inhaltlich nur wenig ergiebig ist.

Hukbald erzählt zunächst nach Beda (Hist. eccl. Angl. V 10), die Sachsen hätten keinen König, und gibt dann mit Nithards Worten (Hist. IV 2) die Dreiteilung des Sachsenvolkes in die drei Stände der Edelinge, Freien und Laten an. Er fährt danach fort: „An der Spitze der einzelnen Gaue stehen Principes. Einmal im Jahr zu bestimmter Zeit tritt an der Weser zu Marklo mitten in Sachsen eine allgemeine Versammlung zusammen, die aus je 12 aus den einzelnen Gauen und den drei Ständen gewählten Vertretern besteht, um hier über die allgemeinen Angelegenheiten, auch über Krieg und Frieden, zu beraten und zu beschließen.“ Er schildert dann das Auftreten des Missionars Lebuin auf einem solchen Tage. Nicht völlig klar wird, ob nach ihm jeder Gau



12 Vertreter der 3 Stände zusammen, für jeden also 4, oder, was sprachlich näher liegt und in der Tat gemeint ist, für jeden der 3 Stände 12, zusammen also 36, entsenden soll. Während früher dieses wertvolle Zeugnis im allgemeinen angenommen wurde[1], hat die Kritik des 19. Jahrhunderts, freilich nicht ausnahmslos, es mehr und mehr in Zweifel gezogen, es teils ganz, teils in wesentlichen Stücken verworfen. Wo die Angaben Hukbalds heute nicht schlechthin als fabelhaft abgelehnt oder völlig mit Stillschweigen übergangen werden, wird wohl nur in willkürlich abgeschwächter Form und oft noch mit ausdrücklichem Vorbehalt wegen der schlechten Beglaubigung davon Gebrauch gemacht. Pertz hatte auf die Stelle nachdrücklich hingewiesen, Eichhorn sie ohne jedes Bedenken verwertet, Rettberg ausdrücklich ihre Glaubwürdigkeit hervorgehoben. Waitz aber stimmt Sickel darin bei, „daß das Zeugnis, wie es lautet, nicht auf Glaubwürdigkeit Anspruch zu machen hat", wenn er „ihm auch nicht allen Wert für die Verfassungsgeschichte absprechen kann, da wohl ohne Zweifel die Kunde einer entsprechenden Vereinigung, wenn auch nicht des ganzen Sächsischen Volkes, zugrunde liegt", und meint später, daß „am ersten an die Versammlung einer der Abteilungen des Sächsischen Stammes gedacht werden zu können" scheint[2]. Er benutzt ohne Bedenken die folgende Beschreibung der Versammlung als Beleg für die Anwesenheit des Volkes im allgemeinen als „Umstand" neben den eigentlichen Vertretern auf solchen Tagen[3]. Brunner scheint allgemeine sächsische Stammesversammlungen nicht ohne weiteres abzulehnen und verwertet früher bei der Besprechung der heidnischen Urzeit aus Hukbalds Schilderung wenigstens den Zug, daß die Versammlung mit Opfern eröffnet wurde; er bemerkt aber für die Teilnahme der Liten ausdrücklich von der Nachricht, daß ihre „Glaubwürdigkeit nicht ohne Grund bestritten wird"[4]. Richard Schröder scheint

---

[1]) Z. B. K. F. Eichhorn, Deutsche Staats- und Rechtsgeschichte I, 5. Aufl., Göttingen 1843, S. 70, § 15 A. i; F. W. Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands II, Göttingen 1848, S. 405. Besonders nachdrücklich auch Pertz, MG. SS. II 360. Ich greife diese Belege beliebig heraus. Ein systematisches Zurückgehen auf die Literatur war mir wegen meines Eintritts in das Heer nicht möglich. Ich muß darum darauf verzichten, die einzelnen Abwandlungen der Beurteilung näher zu verfolgen. Ich bedauere das auch deshalb, weil so diejenigen älteren Forscher, welche sich durch die gewöhnliche Auffassung nicht von dem richtigen Urteil haben abdrängen lassen, nicht voll zu ihrem Recht kommen. Sachlich aber ist es gerechtfertigt, unter dem Druck der Umstände davon abzusehen, weil anderes Material oder andere durchgreifende Gesichtspunkte nirgends beigebracht wurden; das Ergebnis würde sich also in keinem Falle ändern.

[2]) G. Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte I, 3. Aufl., Kiel 1880, S. 366 A. 4; III, 2. Aufl., Berlin 1883, S. 123 A. 2. Wilh. Sickel, Der deutsche Freistaat, 1879, S. 196f. (von mir nicht gesehen). Auf die Arbeit von Kentzler, auf die Waitz verweist, komme ich unten.

[3]) Waitz, VG. I[3] 366. Hukbalds Vita Leb., MG. SS. II 362, 24 (nicht 361): Instante igitur temporis articulo, quo ipsius concilii afforet concio, adsunt quorum intererat, coetu undique secum agglomerato.

[4]) H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I, 2. Aufl., Leipzig 1906, S. 39. 356; vgl. II, 1892, S. 130. Hukbalds V. Leb., MG. SS. II 362, 33ff. (nicht 361): Omnis itaque con-

sie, soviel ich mit Hilfe des Registers ermitteln kann, überhaupt nicht zu erwähnen[1].

Hand in Hand damit hat sich das Urteil über Hukbalds Werk entsprechend gewandelt. Wattenbach, der nicht weniger als viermal darauf zu sprechen kommt[2], rühmte noch in der 6., der letzten von ihm selber bearbeiteten Auflage seiner Geschichtsquellen den „sorgsamen Fleiß“ und die „große Belesenheit“, mit der Hukbald seine Schrift in Anlehnung an Altfrids Leben Liudgers ausarbeitete[3], welche „besonders durch die Erwähnung der altsächsischen Landesversammlung sehr merkwürdig“ sei. Die Bearbeiter der 7. Auflage übernehmen diese Äußerung im wesentlichen, fügen aber sogleich die vernichtende Kritik über das Werk hinzu, „welches besonders durch die Erwähnung der altsächsischen Landesversammlung merkwürdig, als Quelle aber wertlos ist“[4]. Das unveränderte Lob von Hukbalds Arbeitsweise ist unvermittelt genug daneben stehen geblieben und an einer früheren Stelle[5] das Urteil Wattenbachs „nicht ohne Wert“ weniger radikal nur in „nicht ganz ohne Wert“ abgeschwächt: ein Beispiel mehr zu den vielen, die uns die einheitliche und durchgreifende Neubearbeitung der „Geschichtsquellen“ von berufener Hand so sehnlich erwarten lassen.

Bei der Umwandlung des Urteils hat auch die eindringliche und scharfe Formulierung der Bedenken bei Hauck um so stärker mitgewirkt, je wirksamer und fruchtbarer sein überall aus dem vollen schöpfendes und immer die Massen des Stoffes lichtvoll meisterndes Werk überhaupt die Einzelforschung wie die Gesamtanschauung des früheren deutschen Mittelalters beeinflußt hat[6]. Es hat uns nicht nur eine große Menge neuer Kenntnisse zugeführt, sondern es hat auch, und das ist in aller Wissenschaft das Größere, durch sein energisches Zupacken in noch viel größerem Umfange zu weiterer selbständiger Forschung angeregt, die gerade da, wo sie zu abweichenden Ergebnissen kommen zu sollen meint, mit besonderer Dankbarkeit des Mannes zu gedenken hat, der ihr in seinem Lebenswerk das vornehmste Werkzeug selber bereitet hat. Hukbalds „Werk“, so zieht Hauck die Summe seiner Kritik, „ist als historische Quelle schlechthin wertlos; es führt nicht nur dadurch irre, daß es legendarische Nach-

---

cionis illius multitudo, ex diversis partibus coacta, primo suorum proavorum servare contendit instituta, numinibus videlicet suis vota solvens ac sacrificia. Quae cernens agi sacrilegia Lebuinus usw.

[1]) R. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, 5. Aufl., Leipzig 1907.

[2]) W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis zur Mitte des 13. Jahrh. I, 6. Aufl., Berlin 1893, S. 133f. 246. 377. 408 = I, 7. Aufl. (überarbeitet von E. Dümmler und L. Traube), Stuttgart und Berlin 1904, S. 149. 296. 336. 420.

[3]) 6. Aufl., S. 408.

[4]) Von mir gesperrt. 7. Auflage, S. 336.

[5]) 7. Aufl., S. 149 = 6. Aufl., S. 134 oben.

[6]) A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands II, 2. Aufl., Leipzig 1900, S. 348 A. 5; 3. u. 4. Aufl., 1912, S. 359—361.

richten bietet, sondern vor allem dadurch, daß es Liafwin zum Heidenprediger macht, was er nach der Vita Liudgeri nicht oder nur in sehr geringem Umfange war".

Auch wir werden Hukbalds Arbeit nicht höher einschätzen; in der Sache aber scheint uns das Verfahren der Wiederaufnahme bedürftig. Es wird sich wieder zeigen, wie bei der Beurteilung solcher späteren Nachrichten nicht genug Vorsicht angewandt werden kann, bei denen die Möglichkeit einer älteren schriftlichen Vorlage nicht auszuschließen ist. Überraschend hat sich hier gezeigt, wie weit wir selbst auf einem so oft und gründlich durchackerten Gebiete noch von einem auch nur annähernd vollständigen Überblick über das vorhandene oder als einst vorhanden zu erschließende Material entfernt sind, daß der Schluß e silentio, der überhaupt am wenigsten in quellenkundlichen Fragen angewandt werden dürfte, auch hier immer seinen schwersten Bedenken unterliegt.

Das vernichtende Urteil war einigermaßen verständlich, solange Hukbald als der erste Gewährsmann angesehen werden konnte. Denn dieser Mönch von St. Amand, der sich als Lehrer und Schriftsteller an verschiedenen Orten einen großen Namen machte, lebte erst 100 Jahre und mehr nach den Vorgängen, die er beschrieb; 90jährig, wie es heißt, ist er am 20. Juni 930 gestorben[1]. Sein Oheim und Lehrer, der Dichter Milo, starb 871 oder 872, seine eigene schriftstellerische Tätigkeit begann in den Jahren 875—77, als Karl der Kahle die Kaiserkrone trug. Die Vita Lebuini gehört freilich zu den Werken seines späteren Alters, da er sie dem Bischof Balderich von Utrecht (918—975) widmete — die gewöhnliche Entschuldigung mit seiner ungeübten Feder ist also hier besonders wenig am Platze. Die Vita ist somit erst zwischen 918 und 930 entstanden, aber mit Rücksicht auf die Persönlichkeit des Verfassers doch nur schief charakterisiert, wenn man sie schlechthin als ein spätes Werk des 10. Jahrhunderts bezeichnet[2].

[1]) Das Jahr in den Ann. Elnon. mai., MG. SS. V 12, und den Ann. Laubiens., MG. SS. IV 16. Auf ein hohes Alter führt auch der Umstand, daß er schon am 11. Nov. 880 zum Priester geweiht wurde (Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde VIII 439). Über Hukbald neuerdings Wattenbach GQ. I, 7. Aufl., S. 335 f.; A. Molinier, Les sources de l'histoire de France I, Paris 1902, S. 245 f.; M. Manitius, Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters I, München 1911; E. Dümmler, Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde IV, 1879, S. 560 ff.; L. Traube, MG. Poetae Latini III, 1896, S. 557 A. 6 u. 9. Seine Gedichte sind herausgegeben von P. von Winterfeld, MG. Poetae IV 1, 1899, S. 261 ff., im Anschluß an sie S. 274 f. die Verse seines Schülers Judio an Bischof Balderich von Utrecht über seine Vita Lebuini, aber ohne Benutzung der Münsterer Handschrift bibl. Paul. 353 (aus Böddeken, 15. Jahrh., S. 94—95 = M). Danach ist der Eingang so zu verbessern: In primis, Baldrice, vale, clarissime praesul, | Nomine de cuius nobilitatur opus, wie auch B hat, dessen Lesart von Winterfeld falsch angibt. Vers 35 ist mit M zu lesen: Ut te cum sanctis laudet per secula cunctis (statt cuncta B).

[2]) Über den Zeitpunkt von Balderichs Tod, 27. Dez. 975, nicht 976, s. K. Uhlirz, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Otto II., Leipzig 1902, S. 76; Hauck, KG. Ds. III, 3. u. 4. Aufl. (1906), S. 997. Die Angabe von 918—976 als Abfassungszeit, MG. SS. II 360, ist bereits SS. V 12 A. 21 berichtigt.



Veranlaßt wurde die Abfassung nach dem Prolog Hukbalds an Balderich und Judios Versen durch den „Bruder" Nitger, der nach Judio dem Bischof das Werk vorlesen wird[1].

---

[1]) Pertz hat MG. SS. II 361—364 nur wenige Stellen der Vita nach der Kölner Handschrift und dem Druck bei Surius (danach das Ganze bei Migne Patrologia Latina 132, 875 bis 894) aufgenommen. Ich kenne für Hukbalds Vita Lebuini außer dieser Kölner Handschrift (jetzt Stadtarchiv W. f. 164, Papier, im J. 1463 geschrieben, fol. 92' b ff. = C) zwei weitere, Münster bibl. Paul. 353 (aus Böddeken, Papier, 15. Jahrh., S. 68 ff., Analecta Bollandiana XXVII, 272 ff. = M) und Berlin, Königl. Bibl. theol. qu. 142 (aus Werden, Pergament, 15. Jh., f. 182 ff., V. Rose, Verzeichnis der lateinischen Handschriften der Königl. Bibliothek zu Berlin II 2, 1903, S. 848 ff. = B). Ich gebe danach die bisher meines Wissens ungedruckte Widmung an Balderich:

Praefatio opusculi sequentis[a].

Pontificalis apicis dignitatem decenter administranti ac potius decentissime exornanti Baldrico venerabili praesuli Hucbaldus famulorum Christi infimus. Moderatrix omnium divina providencia, quae singulis temporum curriculis dispensat sibi congrua, nostro quoque erumnoso seculo benigna non dedignatur affore clemencia, dum inter multimoda calamitatum pericula solita suis semper fidelibus largitur solacia. Et licet habundante iniquitate multorum refrigescat caritas, hac tamen firmissima fidelium spe ecclesiae recalescit humilitas, dum mente recolit, quod sibi spondet, quae non fallit, veritas. 'Ecce', ait, 'ego vobiscum sum omnibus diebus usque ad consummacionem seculi' (Matth. 28, 20). Quod iugi perfici indicio[b] propalatur, cum, veluti inter densas atrae noctis tenebras decedente ac succedente astrorum fulgore radiatili[c] per sudi spacia aeris terrarum caligo illustratur, sic inter multiplices iniquitatum nostrarum obfuscaciones, quibus mentes infidelium tenebrescunt, alternatim quibusdam ecclesiae pastoribus decedentibus ac succedentibus, eis scilicet, qui a vero sole illuminantur, ipsi quoque per gratiam puri intellectus terrenorum irradiant corda hominum, erudientes ad iusticiam multos, ideoque iure ut stellae in perpetuas fulgebunt aeternitates (Dan. 12, 3). Inter quos te, venerande praesul, clarescere conspicimus, qui lucido sideri Rathbodo[d] egregio pontifici, sanctitate ac sapientia omnique morum probitate micanti, post peractum sui cursus ordinem decedenti non dispari splendore radians successisti. In quo vere gratulamur impleri pollicitationem Spiritus sancti, quam suae dignatus est ecclesiae per os psalmigraphi[e] polliceri: 'Pro patribus', inquit, 'tuis nati sunt tibi filii' (Psalm. 44, 17). Et cum haec ita se habeant[f], adhuc laeticiae nostrae auget cumulum cohaerens tanto capiti consona compago nobilium membrorum igne divini amoris atque pia sanctorum veneracione flagrancium. In quibus ad omne boni operis exercitium paratissima veluti dextera validi corporis manus prominet Nitgerus[g], Deo et caro eius amico Lebuino famulus devotissimus. Cuius aviditatem animi admodum miror ac magis ei congratulor, quod ullo modo exsaturari nequit in omnibus laudabilibus gestis, quae de beato viro vel audiendo vel legendo hauserit. Unde et in haec narranda aut propaganda nostram adiens parvitatem diu multumque renitentem, primo per se hortando, poscendo, obtestando, postmodum per vestrae sanctitatis ore ad os michi praecipientis imperium, cui reniti fas non erat, cogendo extorsit, licet inpolitum, figere tamen stilum in scribendo. Ergo quia opusculum, quod praeponderante vestrae auctoritatis iussione carique fratris Nitgeri[h] affectuosa nimium supplicante devotione est inchoatum, Dei gratia cooperante ad calcem constat usque perductum, obsecro per caritatem, qua dilexit nos Deus et per quam convivificavit nos Christo Jesu domino nostro (Eph. 2, 4. 5), ut, si qui forte hoc ipsum lectu duxerint dignum, licet inculti sermonis offendantur eloquio, non tamen



Daß Hukbalds Angaben, soweit sie Sachliches enthalten, fast restlos auf die ältere Literatur, die Lebensbeschreibungen Willibrords, Bonifaz', Gregors von Utrecht von Liudger, Liudgers von Altfrid, auf Beda und Nithard zurückgehen und dem Verfasser nur die stilistische Verbrämung und Durchsetzung mit Bibelstellen und erbaulichen Gedanken angehört, ist längst erkannt. Jetzt hat ein willkommener Fund von Moltzer auch für die einzige bisher nicht belegte Erzählung, eben die von der sächsischen Stammesversammlung zu Marklo, die Quelle nachgewiesen. Er hat aus zwei Handschriften im Haag und in Brüssel eine Vita Lebuini (antiqua nenne ich sie zum Unterschied von Hukbalds Werk) veröffentlicht, die mit der Hukbalds nichts zu tun hat, und sie zweifelsfrei als älter und als Vorlage Hukbalds erwiesen[1]. Diese ältere Vita ist nicht nur hier, sondern ganz allgemein die eigentliche Grundlage für Hukbalds Arbeit gewesen; er hat ihren knappen Bericht stilistisch abgeändert und wesentlich wortreicher gestaltet, ihn aus anderen Quellen ergänzt, namentlich die kurzen Worte der Vorlage über die 3 Stände der Sachsen durch Nithards ausführlichere

---

ventosae me velint denotare temeritatis elogio, quoniam inde tumida fugatur arrogancia, ubi humilitatis amica subintrat obedientia. Si igitur in hac a nobis quomodocumque exarata[i] scedula[k] lector vel auditor suae repperierint[l] animae emolimentum, magnificent Dominum mecum suisque sancta caritate conditis precibus et vobis, venerande[m] pontifex, et nobis ipsum impetrent semper fore placatum.

Incipit vita sancti Lebuini egregii[n] confessoris Cristi[o].

[a]) So B; Incipit prologus Hucbaldi monachi in vita sancti Lebuini presbiteri et confessoris M; Incipit prologus in vitam sancti Lebuini presbiteri et confessoris C. — [b]) iudicio C. — [c]) radiciali M. C. — [d]) rabodo M; radbodo C. — [e]) psalmiste M. C. — [f]) ita se hab. hec M. C. — [g]) nitgerius, das zweite i nachgetragen M; lutgerus verb. ludgerus C. — [h]) lutgeri C. — [i]) exorata M. C, verb. exar. M. — [k]) cedula M. C. — [l]) reppererint C. [m]) davor o M, a C. — [n]) folgt presbiteri et M. C. — [o]) Cristi fehlt M. C.

Die Kölner Handschrift ist 1463 geschrieben, denn am Schluß, f. 310', heißt es: Anno Domini milesimo quadringentesimo sexagesimo tercio, decima quarta die mensis vel circiter Marcii. Finitum est hoc volumen pars passionalis estivalis sanctorum, que servit a kl. Maii usque ad ydus Julii. Scriptum ad usum monasterii Corporis Christi canonicorum regularium in Colonia per manus Symonis Colonie fratris domus eiusdem; dann von anderer Hand: Qui obiit in eadem domo a pestilencia anno Domini 1467°. 13°. kl. Octobris in bona confessione in officio refectorarii. Et antequam incidit in pestem, valde eam timuit. Omnes ergo hunc librum lecturi orate pro eo Ave Maria.

Alle 3 Handschriften enthalten hinter der Vita auch die „Epistola Petri sancte Cameracensis ecclesie archidiaconi ad Hucbaldum monachum et sacerdotem cenobii sancti Amandi confessoris Christi scriptorem gestorum beati sacerdotis Christi Lebuini", die Berliner allein dahinter auch die „Epistola Odilonis cenobite sancti Medardi episcopi Hucbaldo directa". Der Text beider Stücke bei Migne läßt sich danach verbessern.

[1]) M. J. A. Moltzer, De oudste levensbeschrijving van Lebuinus, Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis, Nieuwe Serie VI, Aflevering 3, 's-Gravenhage, Martinus Nijhoff 1909, S. 221 ff., der Text der Vita S. 230—235. Die Stelle über die Versammlung zu Marklo ist danach auch mitgeteilt von W. Levison, Eine neue Vita Lebuini, Neues Archiv XXXVII, 1912, S. 289.



Bemerkung ersetzt[1], und dabei von den schon bei seinem Vorgänger benutzten Werken vielleicht Liudgers Vita Gregors und Altfrids Vita Liudgers neu herangezogen[2].

So hat Pertz seinerzeit vollkommen richtig geurteilt, wenn er aus seiner Kenntnis der Arbeitsweise des Schriftstellers heraus die Stelle über die sächsische Stammesversammlung auf eine alte, gute Quelle zurückführte[3]. Denn sachlich sind, wie wir sehen werden, begründete Einwendungen nicht zu erheben, sobald das Zeugnis überlieferungsgeschichtlich genügend beglaubigt erscheint.

Die Handschriften, aus denen Moltzer die ältere Vita mitgeteilt hat, waren nicht durchaus unbekannt, in ihrer Bedeutung aber immer verkannt worden. Während Potthast die Haager Handschrift kurzweg für Hukbald in Anspruch nimmt[4], galt unser Text gemeinhin für einen Auszug aus Hukbalds Vita, so, als die Haager Handschrift Moltzers vor einigen Jahrzehnten für die Monumenta Germaniae historica untersucht wurde, so auch, als die Bollandisten die Brüsseler Handschrift genau beschrieben[5]. Demselben Irrtum sind schon im 15. Jahrhundert die Mönche von Böddeken verfallen, als sie neben Hukbalds Werk auch diese seine Vorlage abschrieben[6].

---

[1]) Außerdem vermerkt Levison, N. Archiv XXXVII 288, Benutzung von Boethius' Consolatio philosophiae, Isidors Etymologien, dem Gedicht Radbods auf Lebuin, Bedas Hist. eccl. I 1, einer Vita Gregors des Großen (vielleicht der des Paulus), Willibalds Vita Bonifatii, Alkwins Vita Willibrordi und Bedas Chron. mai. c. 566, sowie des Chron. Laurissense breve (hsgb. von Schnorr von Carolsfeld, N. Archiv XXXVI 26ff.).

[2]) Für die Vita Gregorii neben der älteren Vita Lebuini vgl. MG. SS. II 361, 2ff., für die Vita Liudgeri Altfrids (I 14, hsgb. von W. Diekamp, Die Geschichtsquellen des Bistums Münster IV, Münster 1881) ebenda Z. 24ff. Doch sind die Berührungen beide Male sehr unsicher. Sicherer scheint mir SS. II 361, 9f. bei Hukbald die Benutzung der Vita secunda Liudgeri I 6 (bei Diekamp S. 57), s. unten S. 101.

[3]) MG. SS. II 360: „Quum vero in reliqua operis parte Hucbaldus superiorum relationibus innixus, verborum tantum sententiarumque ornatum addiderit, in Saxonicis quoque, optime cum Nithardo, Ruodolfo, Prudentio et annalibus S. Victoris congruentibus, antiquum et probum auctorem referre censendus est, iis tantum exceptis, in quibus pii ardoris impetu abripitur, e. g. in Liafwini sermone ad Saxones, quem hunc iisdem plane verbis habuisse nemo facile crediderit." Auch diese letzte Einschränkung wird durch den Vergleich mit der älteren Vita bestätigt.

[4]) A. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, 2. Aufl. II, 1896, S. 1420. Was es mit der Handschrift „Brüssel, K. Bibl. no. 79, sec. XIV fol." auf sich hat, die hier als „Auszug aus der Vita bei Surius" genannt wird, kann ich im Augenblick nicht feststellen.

[5]) Catalogus codicum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis Bolland. I 1, Brüssel 1886, S. 104; Analecta Bollandiana VI, 1887, S 186.

[6]) In der Münsterer Handschrift aus Böddeken, bibl. Paul. 353, die S. 55—58 die ältere Vita enthält, steht S. 84 am Schluß von Hukbalds Vita: Item Vita eiusdem S. Lebuini presbyteri ex praecedenti legenda compendiosius compilata: 'Sanctus Lebuinus ex Britannia Angliae insula oriundus fuit. Hic in infantia sua a parentibus, ut supra' (von anderer Hand verbessert: Superius aliter habetur). H. Moretus, Analecta Bollandiana XXVII, 1908, S. 273. — Das Leben Lebuins in der Brüsseler Handschrift 2826 ist nach



Der Text, den Moltzer gibt, ist bis auf Kleinigkeiten zuverlässig, obwohl ihm nur zwei von den sechs Handschriften zu Gebote standen, die ich mit freundlicher Hilfe von W. Levison nachzuweisen vermag[1]. Nur die Schreibung der Eigennamen bedarf zum Teil erheblicherer Verbesserung. Die Handschriften gehören alle erst dem 15. Jahrhundert an; auch für Hukbalds Werk haben wir keine ältere Überlieferung. Doch gibt der Text nirgends zu besonderen Bedenken

---

Moltzer S. 228 aus der ältesten Vita und dem Werk Hukbalds zusammengearbeitet. Die „Legenda sancti Lebuini confessoris" in der Darmstädter Handschrift, Großherzogl. Hofbibliothek Nr. 205, Papier, f. 122—123', ist nach den mir im Apparat der MG. vorliegenden Notizen ein Auszug aus Hukbald, der im Incipit und Explicit mit Bibliotheca hagiographica Latina Nr. 4813 stimmt (Sanctus Lebuinus ex Britania occeani insula originem ducens fertur a sue lingue peritis primo Lifuuin vocatus, quod Romanus sermo sonat 'carus amicus' — Que per eius merita in suos fideles operari semper dignatur ineffabilis potentia benigni Jesu Christi Dei et domini nostri, qui cum Patre et Spiritu sancto vivit et regnat rex invictus, cui sit laus et gloria per infinita secula seculorum! Amen).

[1]) Diese Handschriften sind: 1. Groningen, Universitätsbibliothek Ms. 23, Papier, 15. Jh., f. 112—115': Vita sancti Lebuini presbiteri et confessoris. Die Hs. gehörte „ad domum confessoris sororum antiqui conventus in Groningen"; ihr erster Teil (bis f. 97') wurde 1446 von einem Jan geschrieben, wie die Verse zeigen (f. 97'): Laus tibi sit Christe, quoniam liber explicit iste | In festo Luce. Jan pro scriptore rogate. M°CCCC°XLVI°. Vgl. H. Brugmans, Catalogus codicum manuscriptorum universitatis Groninganae bibliothecae, Groningen 1898, S. 17 f.

2. Haag, Königl. Bibliothek 129 G 3, Pergament, 15. Jh., f. 116'—119': De sancto Lebuino presbitero et confessore. Vielleicht in Utrecht geschrieben. Vgl. Verslag over den toestand der Koninkl. Bibliotheek in het jaar 1898, 's-Gravenhage 1899, S. 13 f.

3. Münster, bibl. Paul. Nr. 353, Papier, 15. Jh., aus Böddeken, S. 55—58: Incipit vita sancti Lebuini presbiteri. Vgl. H. Moretus, Analecta Bolland. XXVII 272 ff.

4. Haag, Königl. Bibliothek 70 E 21 (L 29; Weesp. 14), Papier, im J. 1461 von Peter Zwaninc in Weesp geschrieben, crastino Odulfi conf. (= 13. Juni) beendet, f. 331 b (316) bis 332' (317): Vita sancti Lebuini confessoris quod est pridie ydus Novembris. Ehemals „liber sororum sancte Katerine Muden." Vgl. Anal. Bolland. VI 172—186.

5. Wien, k. u. k. Familienfideikommißbibliothek Nr. 7928, Papier, 15. Jh., f. 169—171': Incipit vita sancti Lebuini (presbiteri et übergeschrieben) confessoris. Vgl. Anal. Bolland. XIV 244.

6. Brüssel, Königl. Bibliothek 197, aus dem Besitz des Klosters S. Pauli dicti Rubeevallis in Zonia iuxta Bruxellam, wo er von dem Bruder Johann Back geschrieben wurde (beendet 3. Jan. 1465), f. 181 b (183)—184 a (185): Vita sancti Lebuini presbiteri et confessoris. Vgl. J. Van den Gheyn, Catalogue des manuscrits de la bibliothèque royale de Belgique V, Brüssel 1905, S. 56—60 (Nr. 3131); Catalogus codicum hagiographicorum bibl. regiae Bruxellensis Bolland. I, 1886, S. 104.

Nr. 5 und 6 hängen aufs engste zusammen, 6 kann aus 5 abgeschrieben sein. Auch Nr. 1 und 2 sind näher verwandt, aber nicht direkt voneinander abhängig; gelegentlich haben sie allein die richtige Lesung erhalten; Nr 1 hat daneben mancherlei willkürlich geändert. Auf diesen Hilfsmitteln beruht die neue kritische Ausgabe der Vita Lebuini antiqua, die ich im Manuskript für MG. SS. XXX 2 fertig gestellt habe. Meine Zitate gebe ich bereits nach meinem neuen Text. Statt consilium haben fast immer eine oder mehrere Handschriften concilium.

Anlaß. Daß Moltzer und Levison[1] mit Recht in dem neuen Werk die Quelle Hukbalds sehen, zeigt z. B. das Verhältnis zu Altfrids Vita Liudgeri, wo Hukbald die Auszüge der Vita Lebuini antiqua wieder weiter verändert hat; dasselbe wird auch ohne weiteres bei der Vergleichung der selbständigen Hauptstelle über die Tagung zu Marklo klar. Ich stelle die beiden Texte nebeneinander, um so zugleich eine Probe der Arbeitsweise Hukbalds zu bieten[2]:

Vita Lebuini antiqua.

Regem[1] *antiqui Saxones non habebant, sed* per pagos *satrapas* constitutos; morisque erat, ut semel in anno generale consilium agerent in media Saxonia iuxta fluvium Wisuram ad locum qui dicitur Marklo. Solebant ibi omnes in unum satrapae convenire, ex pagis quoque singulis duodecim electi nobiles totidemque liberi totidemque lati. Renovabant ibi leges, praecipuas causas adiudicabant et, quid per annum essent acturi sive in bello sive in pace, communi consilio statuebant.

Erat praefato Folcberto[2] filius

[1]) Das Kursive ist aus Bedas Hist. eccl. Anglorum V 10 entnommen: Non enim habent regem iidem antiqui Saxones, sed satrapas plurimos suae genti praepositos, qui ingruente belli articulo mittunt aequaliter sortes, et quemcunque sors ostenderit, hunc tempore belli ducem omnes sequuntur, huic obtemperant; peracto autem bello rursum aequalis potentiae omnes fiunt satrapae. Beda erwähnt die Gaue nicht ausdrücklich.

[2]) Von ihm heißt es kurz vorher: (Lebuinus) ibat vicibus per Saxoniam, quaerens, quos posset Christo acquirere, et multis super fide Christi persuasit. Habuitque amicos et familiares ex nobilissimis, inter quos erat dives homo in pago Sudergo, nomine Folcbraht. Diese Stelle hat Hukbald fortgelassen.

Hukbald.

In Saxonum gente priscis temporibus neque summi caelestisque regis inerat notitia, ut digna cultui eius exhiberetur reverentia, neque terreni alicuius regis dignitas et honorificentia, cuius regeretur providentia, corrigeretur censura, defenderetur industria; sed erat *gens*[1] ipsa, sicuti nunc usque *consistit, ordine tri*partito *divisa. Sunt* denique ibi, *qui illorum lingua edlingi, sunt qui frilingi, sunt qui lassi dicuntur*, quod in *Latina* sonat *lingua nobiles, ingenuiles atque serviles.* Pro suo vero libitu, consilio quoque, ut sibi videbatur, prudenti, singulis pagis principes praeerant singuli. Statuto quoque tempore anni semel ex singulis pagis atque ex iisdem ordinibus tripartitis singillatim viri duodecim electi et in unum collecti, in media Saxonia secus flumen Wiseram et locum Marklo nuncupatum exercebant generale concilium, tractantes, sancientes et propalantes communis commoda utilitatis iuxta placitum a se statutae legis. Sed etsi forte belli terreret exitium, si pacis arrideret gaudium, consulebant ad haec, quid sibi foret agendum.

Hunc sciens imminere conventum, Christi miles Lebuinus destinavit animo se illuc iturum, quo aut suo regi acquireret copiosum fidelis exercitus numerum aut fortiter contra hostes dimicans gloriosum victoriae suae reportaret triumphum. Interim tum contigit divertisse ad domum cuiusdam illustris ac potentis viri, nomine Folcberti, cui inter

[1]) Das Kursive stammt aus Nithards Hist. IV 2.

[1]) W. Levison, Eine neue Vita Lebuini, Neues Archiv XXXVII, 1912, S. 286—289.

[2]) Die Worte, in denen Hukbald mit der älteren Vita übereinstimmt, sind gesperrt gesetzt. Ein anderes Beispiel siehe unten S. 100f.



nomine Helco, qui instante hoc consilio debebat illuc cum aliis iuvenibus proficisci. Mane quodam dum pater cum filio sermocinaretur, dixit inter alia: 'Sollicitus sum de dilecto meo Wine' — sic enim eum appellare consueverat — 'timeo, ne in aliquos incurrat, qui eum odiunt, ut vel ipsi eum interficiant vel ad consilium, ut interficiatur, inducant.' Tunc ergo inter sermocinandum canes in atrio latrare incipiunt et nimis in advenientem saevire. Accessit ad ostium praedictus iuvenis Helco videre, quis ignotus adveniret; et ecce beatus Lebuinus in medio canum se baculo defendebat. Accurrit et abegit canes hominemque gaudenter introduxit ad patrem. Post mutuae salutationis exultationem dum simul consederent, hominem Dei Folcbertus affatus est: 'Bene nunc venisti, mi dilecte Wini, bene venisti; optabam modo, ut te viderem et tecum loqui possem. Quo vero nunc disponis ire?' Respondit homo Dei: 'Ad consilium Saxonum pergere habeo.' Folcbertus dixit: 'Carus es nostrorum multis, mi dilecte Wini; mihi quoque sunt valde suavia, quae narrare soles. At vero insolentes quoslibet iuvenes audio tibi maledicere tibique comminari. Rogo, audias me eosque caveas. Noli ad consilium pergere, sed redi ad domum tuam et ad Davonem amicum tuum. Nam pertransito hoc consilio minus periculose perges, ad nos quoque secure venies, et verba tua libentissime audiemus.' Respondit vir Dei:

plures, quos charos habebat quibusque ipse charus erat, familiare[1] praestabat contubernium. Qui cum maximo illum excipiens gaudio ait: 'Gratulor quidem, mi dilecte, opportune te nunc advenisse; denique mihi pro te solicito gratam exhibes tuam praesentiam. Sed quorsum tendas, mihi pandas velim.' Cui vir sanctus: 'Est', inquit, 'animus, superna iuvante gratia, concilium invisere Saxonum.' Ad quem ille: 'Cum tuae sanctitatis merito quam plurimis nostrorum acceptus habearis, non ignoro quosdam tibi inimicari et vitae tuae libenter insidiari. Unde rogo, ut me audito aliorsum te vertas modo vel domum redeas vel tuum familiarem Davonem petas, quousque peracto concilio tutius nos quoque revises.' Cumque huiusmodi sermonibus dissuadere conaretur athletae Christi, sancto quo agebatur spiritu animatus constanter respondit: 'Nullatenus praeterire queo, sed neque audeo, quod ipse meus rex Christus Jesus Deus et Dominus mihi agendum instituit, cuius praetergredi mandatum nefas esse perpendo.' At ille: 'Vitae', inquit, 'tuae timeo'. Et vir Dei: 'Dominus', ait, mihi adiutor; non timebo, quid faciat mihi homo'[2]. Sic eius firmatam perspiciens faciem, moestus tandem acquievit.

Instante igitur temporis articulo, quo ipsius concilii afforet concio, adsunt quorum intererat, coetu undique secum agglomerato. Adest et bonus miles Lebuinus, non ut ignavus vel desidiosus, sed ut strenuus et officiosus, lumbos[3] mentis suae in veritate succinctus, lorica iustitiae indutus, pedes in praeparatione evangelii pacis calceatus, scuto fidei protectus, galea salutis capitatus, assumpto gladio spiritus, quod est verbum Dei, armis iustitiae virtutisque eius a dextris et a sinistris circumdatis. Et cum his omnibus muniretur intrinsecus, non tamen competentia deerant ornamenta morum extrin-

[1]) Dieser Ausdruck findet sich in der oben Anm. 2 zu S. 93, Spalte 1 angeführten Stelle.

[2]) Ps. 117, 6.

[3]) Das Folgende nach Ephes. 6, 14—17.

'Non possum omittere, quin ad conventum hunc veniam, quia ipse Christus Jesus mihi praecepit, ut ibi mandatum eius Saxonibus nunciem.' Tunc ait: 'Non evades.' 'Bene', inquit, 'evadam, quia, qui me misit, ipse me adiuvabit' [1]. Dum ergo non posset ei persuadere, dimisit eum.

Igitur advenerat dies statuti consilii, advenerunt satrapae, assunt et alii, quos adesse oportebat. Tunc in unum conglobati fecerunt iuxta ritum in primis supplicationem ad deos, postulantes tuitionem deorum patriae suae et ut possent in ipso conventu statuere sibi utilia et quae forent placita omnibus diis. Deinde disposito grandi orbe concionari coeperunt. Ecce autem subito beatus Lebuinus in medio orbe stetit, clericali habitu indutus, crucem in manibus, ut ferunt, et evangelium portans, elevataque voce: 'Audite', ait, 'audite. Dei omnipotentis sum nuncius; mandatum eius vobis Saxonibus fero.' Conticuerunt obstupescentes ad verba et ad insolitam speciem viri. Prosecutus est homo Dei sermonem dixitque: 'Mandat vobis Deus caeli et terrae rex et Jesus Christus filius eius, quia, si volueritis eius fieri et facere, quae per servos suos vobis mandaverit, tanta vobis bona praestabit, quanta numquam ante audiebatis.' Addidit etiam hoc, quod: 'Sicut hucusque super vos regem, o Saxones, non habuistis, ita non erit rex, qui

[1]) Vgl. Joh. 8, 29: et qui me misit, mecum est et non reliquit me solum.

secus. Clericali siquidem schemate insignitus, sacerdotali quoque infula decoratus ac velut quid divinum praesignans fulgore vultus, crucis signum praeferebat manibus, utpote sui regis antesignanus; necnon et evangelium Christi, quod iugiter mente recolebat, ore praedicabat et opere exercebat, brachio quoque gestabat. Omnis itaque concionis illius multitudo, ex diversis partibus coacta, primo suorum proavorum servare contendit instituta, numinibus videlicet suis vota solvens ac sacrificia. Quae cernens agi sacrilegia Lebuinus, Christi fortis athleta, zelo zelatus pro Domino, ut olim Elias propheta, in media illorum prorumpit agmina, et ex improviso vociferans exaltat vocem suam ut tuba, annuncians palam et redarguens scelera eorum. 'Audite', inquit, 'omnes, audite me, et non tantum me, quantum eum, qui loquitur vobis per me. Mandata illius vobis perfero, cuius omnia sunt imperio atque iudicio subiecta.' Ad haec cum illi attoniti respexissent adspectumque viri et habitum mirantes conticuissent, ille praefatus sic instituit: 'Auscultate, attendite et scitote, quia Dominus creator caeli et terrae, maris et omnium quae in eis sunt, ipse solus unus et verus est Deus. Ipse fecit nos, et non ipsi, neque est alius praeter eum [1]. Simulacra, quae deos esse putatis quosque a diabolo decepti venerando colitis, aurum vel argentum, aes, lapis aut lignum sunt; non vivunt, non moventur neque sentiunt, opera enim hominum sunt, nec cuiquam alii nec sibi possunt auxiliari. Ergo Deus solus bonus, solus iustus, cuius misericordia et veritas manet in aeternum, condolens tam miserabili vos daemonum seductos errore, hac me praecepit fungi legatione, ut vetusti poenitentes erroris ad eum convertamini recta et syncera fide, cuius creati estis bonitate. In ipso denique vos et nos omnes vivimus, movemur et sumus [2]. Si illum fideliter agnoscentes poenitentiam egeritis, baptizati in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti fueritis et mandata eius

[1]) Vgl. Deut. 4, 35.

[2]) Act. 17, 28.



contra vos praevalere possit et sibi subicere. Quodsi eius non vultis fieri, tunc mandat haec vobis: Praeparatus est in vicina terra rex quidam, qui vestram terram ingredietur, praedabit vastabitque, variis vos bellis fatigabit, in exilium adducet, exheredabit vel occidet, hereditates vestras quibus voluerit tradet; eique postea subditi eritis ac posteris eius.' Non tulerunt amplius silentium, sed elevato clamore: 'Hic', inquiunt, 'hic est ille decursor et illusor, qui vadit cum deliramentis et fantasiis discurrendo per terram; capite eum, capite et lapidate.' Prohibentibus licet eis, qui sapientiores erant, accurrerunt ad vicinam saepem, raptos sudes acuerunt, ut more suo lapidarent eum cum sudibus [1]. Reversi giraverunt eum, et ille inter eos stans subito non comparuit. Tum vero isti confusi, alii qui ante eos [2] prohibebant indignati, omnes iniquum factum condempnabant. Praecipue concionator quidam Buto nomine conscendens truncum arboris sic clamabat omnibus: 'Audite, quae dico', ait, 'et iudicate. Nordmanni vel Sclavi, Fresones quoque seu cuiuslibet gentis homines si quando ad nos mittunt nuncios, cum pace suscipimus ac modeste audimus. Dei autem nuncius nunc venit ad nos, et ecce, quibus eum insectabamur iniuriis!

[1]) Über diese Art der Todesstrafe vgl. die Vita secunda Liudgeri I 25 (Diekamp S. 69f.), wo sie gegen einen Pferdedieb vollstreckt wird.

[2]) So nur Hs. 2; eum die übrigen.

obedienter servaveritis, ipse vos ab omnibus servabit malis et concedens tranquillitatem pacis dabit hic iucundari temporalibus copiis et in futura vita omnibus aeternaliter perfrui bonis. Si autem praecepta eius saluberrima nullificaveritis et iniqui cordis errorem corrigere nolueritis, scitote, quia patiemini iudicium poenae gravioris de contempta admonitione eius benignitatis. Ecce enim ex sententia oris eius, quae est immutabilis, praenuncio vobis, quia, nisi his monitis obtemperaveritis, iam celerrime veniet vobis malum inopinatae tribulationis. Praeordinavit namque rex caelorum omniumque seculorum regem fortem, prudentem et acerrimum, non de longinquo, sed de proximo instar torrentis rapidissimi properantem ad emolliendam duri cordis vestri ferocitatem et comprimendam rigidae cervicis contumaciam. Qui vehementi impetu vestram aggrediens regionem, gladio, vastitate, incendio et exterminio cuncta depopulabitur, et ut vindex irae Dei [1], quem semper exacerbastis, vos quidem partim mucrone concidens perimet, partim egestate tabescere faciet, partim perpetui exilii moerore consumet. Coniuges vestras ac liberos passim ad serviendum distribuet, et si qui residui fuerint, ignominiosos suo dominio subiugabit, ut et de vobis iamdudum iure praedictum videri possit: Et pauci facti sunt, et vexati sunt a tribulatione malorum et dolore' [2].

Talia beato viro prophetali spiritu praeconante, illi daemoniaco bacchantes spiritu, pleni furoris et insaniae, perstrepunt undique clamore confuso: 'En, ecce adest seductor ille, sacrorum nostrorum et totius inimicus patriae; aequum est, ut debitas sumat suo sanguine poenas.' Tum vero ex proximis saepibus palos rapiunt, detruncant et exacuunt, ut, veluti assolet fieri lapidibus, sic eum illis sudibus perimerent. Sed taliter inardescente adversus virum sanctum furore malignantium, Deus suorum protector fidelium protexit illum sub velamento alarum

[1]) Vgl. Röm. 13, 4.

[2]) Psalm. 106, 39.



Credite ergo, quia tam vera dixit, quam facile potuit nobis insectantibus eripi, et illa, quae comminatus est, incunctanter evenient.' Commoti itaque poenitudine statuerunt, ut nemo Dei nuncium illum laederet, si ulterius appareret, sed cum pace dimitteretur, quocumque vellet ire. Quo facto inter se agebant, quod coeperant.

suarum. Denique sicut ipse Dominus Jesus olim a perfidis Judaeis ad supercilium montis ad praecipitandum perductus, suae virtutis potentia transiens, per medium illorum ibat illaesus, sic et iste famulus suus, eiusdem Domini sui munimine circumseptus, per medium se necare cupientium et ipse transiit intactus. Inter ipsos tamen quidam fuerant sanae mentis, quorum corda Deus tetigerat[1], qui haec fieri in sanctum Dei omnimodis prohibebant. Quorum unus caeteris honoratior, nomine Buto, stans in eminentiori loco, ita protestatus est: 'O viri, quicunque adestis, cordati, auribus percipite verba oris mei. Frequenter ad nos quarundam gentium, Normannorum, Sclavorum ac Frisonum venerunt legati, quos more solito cum pace suscepimus, verba legationis diligenter tractavimus et honorifice auctos muneribus ad propria remisimus. Et ecce, nunc legatus summi Dei, deferens nobis mandata vitae ac nostrae salutis, non solum spretus et contemptus est a nobis, sed etiam insectatus iniuriis, ac pene subiit discrimen mortis. Quam vero sit potens, qui illum destinavit, patenter ostendit, cum de manibus nostris eum tam potenter et mirabiliter eripuit. Unde et ea, quae comminando vobis prophetavit, futura sive ventura procul dubio experiemini nimium vera, dum ea iudicio Dei sui, qui tam potens est, nobis fuerint illata.' Huiuscemodi redargutionis ac potius terroris sermonibus perculsus aliquantulum est immansuetus eorum animus, et communi decreverunt consensu, ne a quoquam impeteretur ille Dei nuncius, sed quocunque vellet ire, absque ulla laesione pergeret securus.

[1]) 1. Reg. 10, 26.

Wir verstehen nach dieser Probe das hohe, ja überschwängliche Lob, das die Zeitgenossen dem Werke Hukbalds zollten. Es ist ein Musterbeispiel für den Geschmack der geistlich-literarischen Kreise im Lothringen des 10. Jahrhunderts.

„Hunc bene si recitas, offendis seria plura,
Quae rethor serit hic grammaticusque simul;



Et si iudicio calles discernere docte,
Sermo evangelicus currit et historicus.
. . . .
Et similis Ciceronis inest constructio docta,
Augustinus et hic ut docet invenies",

rühmte Judio in den Versen, die er auf Befehl seines Meisters dem Werke anhängte[1]. Nach allen Künsten der „Philosophie" sei es allseitig vollkommen; nirgends habe er ein besseres Latein, nirgends Schöneres und Süßeres gelesen, versicherte Odilo von St. Medard[2], und ähnlich ließ sich der Archidiakon Peter von Cambrai vernehmen, den Hukbald gleichfalls zur Äußerung über sein Werk aufgefordert hatte[3]. Wer freilich nicht den Geschmack des 10. Jahrhunderts zur Richtschnur nimmt und nicht den literarischen Maßstab anlegt, sondern nach dem sachlichen Ertrage fragt, der sich für die sächsisch-fränkische Geschichte des 8. Jahrhunderts ergibt, wird selbst auf die Gefahr hin, vor Judio als Neider und Mäkler zu gelten[4], anders urteilen müssen. Seit die ältere Vita in ihrer Bedeutung erkannt ist, „verliert", so urteilt Levison mit vollem Recht, „Hukbalds Bearbeitung allen Quellenwert und hat nur noch literarische Bedeutung".

Die schlichte und anschauliche Erzählung des älteren Biographen ist von ihm überall auf Stelzen gestellt, stilistisch aufgeschwemmt, inhaltlich aber verwässert und mancher ihrer lebendigsten Wirklichkeitszüge entkleidet worden. So übergeht Hukbald die Szene, wie Lebuin mit Mühe die bissigen Hofhunde abwehrt, bis ihn Helko befreit, und hat die Figur dieses Sohnes Folkberts überhaupt gestrichen; seine Äußerungen über die Zusammensetzung der Landesversammlung geben die Vorlage nur sehr entstellt und unvollständig wieder. Die Unklarheiten, die an seiner Schilderung gerügt worden sind, werden erst jetzt völlig aufgeklärt. Aus jedem Gau sind je 12 Vertreter der Edelinge, Freien und Laten, im ganzen also 36, zu wählen. Außer ihnen nehmen an der jähr-

---

[1]) MG. Poetae IV 1, S. 274. „Nil melius, fateor, legi, mi lector amice, | His, quae Hucbaldus scripsit et edocuit", heißt es hier kurz vorher.

[2]) Epistola Odilonis Hucbaldo directa: Misistis mihi libellum de vita beati Lebuini amici Dei prudenter ornateque compositum, omnibus philosophiae partibus undique roboratum . . . Magno, ut vere fateor, polletis ingenio, infinitam sermonis habetis suppellectilem, nil Latinius eloquenciae vestrae, nil pulchrius, nil unquam legi dulcius.

[3]) Epistola Petri ad Hucbaldum: Porro autem praeclara vestri gnomonis digestio cordati quidem et optimi viri depinxit aethereos mores, ortum, vitam et felicem exitum probabiliter commendavit, sed inter id exsequendum vitam figuravit praktichen pariter e theorichen, phisicam eciam in genuinae descriptionis serie, ethicam vero in morum sacra institucione, porro loycam in eminencia caelestium ac sublimium rationum liniavit, ut, dum unius stupendam probitatem pandere niteretur, plurimorum rudis ignavia erudiretur. Re vera igitur sacram in vobis scripturam impleri novimus, quae dicit: 'Da sapienti occasionem, et addetur ei sapiencia' (Prov. 9, 9).

[4]) MG. Poetae IV 1, 274: Dummodo cordatus, non invidus atque detractor | Hunc recitans volvat atque legens replicet.



lichen Landesversammlung auch die Principes der einzelnen Gaue[1] teil, die Hukbald aufzuführen vergaß. Wenn Waitz aus einer Wendung Hukbalds[2] einen Beleg für die Teilnahme des Volkes im allgemeinen als „Umstand", als Zuhörer und Zuschauer neben den eigentlichen Abgeordneten entnahm, so entfällt diese in der älteren Vita[3], die nicht wie Hukbald die Abgeordneten und eine große Begleitung, sondern die Principes und die anderen zum Erscheinen Verpflichteten (et alii quos adesse oportebat), also die Principes und die Vertreter der 3 Stände aufführt.

Es fragt sich, wann die ältere Vita entstanden ist. Moltzer nahm an zwischen 786[4] und 849, und zwar näher an 786 als an 849[5], denn er meinte, daß nicht sie aus Altfrids Vita Liudgeri, sondern umgekehrt Altfrid aus ihr schöpfe. Das hat aber bereits Levison mit vollem Recht zurückgewiesen[6]. Wer Altfrids c. 13—15 des I. Buches[7] im einzelnen vergleicht, kann über die Sachlage nicht zweifelhaft sein. Levison bestimmte darum die Abfassungszeit auf 840[8]—930[9] und wollte sie sogar eher nach als vor 900 ansetzen. Die Meinungen schwanken also um rund 100 Jahre. Levison kam zu seinem späten Ansatz, der die Vita quellenkritisch nicht viel besser als Hukbalds Werk stellen würde, weil die Predigt Bischof Radbods von Utrecht (899— † 917) auf Lebuin keine Kenntnis der Vita verrät. Aber er bemerkt selbst, daß dieser Schluß der Sicherheit entbehrt, und in der Tat entbehrt die Predigt ebenso wie Radbods Verse auf Lebuin zu sehr fast jeden konkreten Inhalts, als daß sie in dieser Richtung irgendwie verwertet werden könnten[10]. Brauchte Radbod bei seinem

---

[1]) Hier mit Beda als satrapae bezeichnet.

[2]) Oben S. 94—95 und 86.

[3]) Vgl. aber unten S. 106 A. 2.

[4]) Weil Liudgers Vita Gregorii nicht früher entstand.

[5]) Dem Todesjahr Altfrids.

[6]) Schon A. Poncelet, Analecta Bollandiana XXVIII, 1909, S. 328 hatte Bedenken geäußert.

[7]) Ich folge der Zählung Diekamps, die von c. 14 an der älteren (MG. SS. II) um eins voraus ist.

[8]) Weil Altfrid 839 Bischof von Münster wurde und erst als solcher sein Werk schrieb.

[9]) Das Todesjahr Hukbalds, der die ältere Vita ausschrieb.

[10]) Die Predigt ist nach Surius gedruckt bei Migne Patrol. Lat. 132, 553—558. Der Text ist nach den Handschriften Haag Kön. Bibl. 129 G 3, 15. Jh., f. 134—136 („Sermo beati Radbodi sancte Traiectensis ecclesie Dei famuli de sancto Lebuino") und Berlin Kön. Bibl. theol. lat. qu. 142, f. 193'—195' („Sermo Ratbodi sancte ecclesie Traiectensis famuli de sancto Lebuino") mehrfach zu verbessern. Die „Egloga ecclesiastica Ratbodi sanctae Traiectensis ecclesiae famuli de virtutibus beati Lebuini et de sancto nomine eius usw." beschäftigt, sich wie der Titel andeutet, zum größten Teil mit der Etymologie Liafwin = carus amicus; sie ist durch P. v. Winterfeld MG. Poetae IV 1, S. 169—172 nach Surius und der Berliner Handschrift herausgegeben; die Vergleichung von Haag Kön. Bibl. 129 G 3 f. 132'—133' und Münster 353 würde auch hierfür nicht ohne Ertrag bleiben. — Die „sehr alte" Sequenz auf Lebuin bei W. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland voor de hervorming I, Arnhem 1864, S. 528—529, deren Ver-



erbaulichen Zweck nicht unbedingt bestimmte Einzeltatsachen zu nennen, so hat er beide Male wirklich nicht einmal von dem Material näheren Gebrauch gemacht, das in den Viten Gregors und Liudgers längst vorlag und auch ihm sicherlich nicht unzugänglich war. Mit demselben und vielleicht größerem Rechte könnte man aus der Erwähnung Willibrords und Bonifaz' in der Predigt[1] folgern wollen, daß ihm gerade eine Vita Lebuini von unserer Art vorlag, wo beide neben Gregor von Utrecht im Eingang auftreten.

Aber ich glaube doch, daß wir die Entstehungszeit zwischen 840 und 930 etwas genauer festlegen, und zwar nahe an die obere Grenze heranrücken können. Daß von der Zerstörung Deventers durch die Normannen 882 nichts erwähnt wird[2], kann freilich nichts entscheiden. Aber unsere Vita scheint neben Altfrids Leben Liudgers bereits in der etwas jüngeren Lebensbeschreibung (Vita secunda Liudgeri) benutzt zu werden, deren Entstehung vor 864 Diekamp nachgewiesen hat[3]. Die Vita secunda Liudgeri ist an der fraglichen Stelle ein Auszug aus Altfrid. Wie ihr Verfasser neben diesem auch die Vita Lebuini einsah, so hat anscheinend Hukbald wiederum neben der Vita Lebuini diese Vita secunda Liudgeri zur Hand gehabt. Oder man müßte für alle drei eine gemeinsame Quelle annehmen, und als solche käme kaum etwas anderes als eine noch ältere Vita Lebuini in Frage.

Man vergleiche:

Vita Lebuini antiqua[4].	**Vita sec. Liudgeri** I 6, S. 57[4].	**Hukbald**[5].
Sancto Lebuino Salvator ipse locutus est, ut *exiens* de terra sua transmarinis, id est antiquis Saxonibus, *praedicaret* et in confinio Francorum atque Saxonum secus fluvium Ysla plebem erudiret. Cumque hoc non semel tantum, sed et secundo ac tercio	Dum haec gererentur, venit et alius homo Liafwinus nomine ex sua, id est Anglorum, gente Deo vocante adductus. *Referebat* enim trina omnipotentis Dei admonitione se *exire* iussum, ut illo in loco et illis gentibus miseratoris nostri	... exiens impigre de terra et cognatione sua ... evectione navali ... ubi reperiens quendam venerabilem virum, nomine Gregorium ... Cui cum sanctus Lebuinus, ut iam diximus, retulisset, quid secundum Dei voluntatem gere-

nachlässigung Molzer S. 229 A. 5 Hauck vorwirft, spricht zwar von einer Fahrt des Heiligen zu einer Versammlung der Sachsen, ist aber nicht sicher als vor Hukbald entstanden zu erweisen.

[1]) Migne Patr. Lat. 132, 555 B.

[2]) Ann. Fuld. 882, hrsgb. von F. Kurze, MG. SS. rer. Germ. 1891, S. 99: Nordmanni portum, qui Frisiaca lingua Taventeri nominatur, ubi sanctus Liobomus requiescit, plurimis interfectis succenderunt.

[3]) W. Diekamp, Die Vitae sancti Liudgeri, Geschichtsquellen des Bistums Münster IV, 1881, S. XXXVI ff.

[4]) Was Petit oder Petit-Gesperrt gesetzt ist, stimmt wörtlich oder inhaltlich mit Altfrids Vita Liudgeri I 13. 14 überein. Kursiv bedeutet Übereinstimmung zwischen der Vita Liudgeri secunda und der Vita Lebuini antiqua, Kursiv-Gesperrt Übereinstimmung zwischen der Vita Liudgeri secunda und Hukbald.

[5]) Im Text Hukbalds bezeichnet Petit oder Petit-Gesperrt die Übereinstimmung mit der Vita Lebuini antiqua, Kursiv-Gesperrt die mit der Vita Liudgeri secunda.



dominus Jesus terribili iussione praeciperet, conscensa navi beatus Lebuinus Gregorium sacerdotem[1] adiit ... *Retulit* ergo homo Dei Lebuinus sancto Gregorio, quae sibi Salvator iusserat, *petens* se ad locum perduci, quem sibi in eius parrochia Dominus designavit et *commendavit*. Audiens beatus Gregorius et digne gratulando amplectens piam Redemptoris visitationem, di*rexit* eum ad locum, quem rogabat, *dans ei comitem* servum Dei Marchelmum, qui fuerat sancti Willibrordi discipulus .... Dum vero ad eius praedicationem *plurimi* crediderunt usw.

euangelium *praedicaret*, *petiit*que a Gregorio *demonstrari sibi* locum *divinitus commendatum*. *Gavisus ille* de divina miseratione, di*rexit* eum illuc, hoc est in confinium Francorum et Saxonum iuxta fluvium Isla ad locum, qui Daventre dicitur, *dans ei comitem* et cooperatorem verbi Dei servum Domini nostri Marchelmum, et ipsum ex Anglorum gente, a sancto Willibrordo a puericia enutritum. Ibi cum aecclesias construeret et *plurimos* convertisset ad Dominum, sanctam animam reddens Domino usw.

ret animo, *ille gavisus* in Domino, animatum consilio et fotum auxilio direxit eum ad locum *sibi divinitus demonstratum* secus Iselam fluvium, ut fieret velut quidam limes certissimus atque fortissimus in Francorum Saxonumque confinio ... Adhibuit quoque illi abbas[2] Gregorius socium quendam venerabilem virum ex discipulis sancti praesulis Willibrordi, nomine Marcellinum ... Nec multo post, accrescente sensim numero fidelium usw.

Auch Moltzer hat diese Beziehungen zwischen der Vita secunda Liudgeri und unserer Vita Lebuini antiqua gesehen und durch Benutzung der letzteren in der ersteren erklärt. Es ist nicht ganz leicht, die Frage zu entscheiden, ob die Vita Lebuini antiqua oder die Vita secunda Liudgeri die Vorlage ist. Doch scheint auch mir schließlich Moltzers Auffassung den Vorzug zu verdienen. Es ist nicht abzusehen, was der Biograph Lebuins in dem Auszug der Vita secunda neben Altfrid hätte suchen wollen, während es umgekehrt leicht erklärlich ist, daß der zweite Biograph Liudgers für die Episode Lebuins auch dessen besondere Vita einsah, wenn es eine solche gab, ohne doch dieser Vita besondere neue Tatsachen zu entnehmen, weil es sich für ihn eben nur um eine Episode handelte, an der die schon von Altfrid ausführlich erzählte und von Lebuins Biographen nur diesem nachgeschriebene Auffindung der Grabstätte Lebuins durch Liudger das Wichtigste war. Die Worte der Vita secunda Liudgeri: Ibi cum aecclesias construeret et plurimos convertisset ad Dominum, haben namentlich in ihrem zweiten Teil keine rechte Entsprechung bei Altfrid und scheinen mir auf eine Kenntnis der ausführlicheren Schilderung der Tätigkeit Lebuins unter den

[1]) abbatem Altfrid I 13.
[2]) So Altfrid I 13.

Sachsen bei seinem Biographen bezogen werden zu sollen, wo sich auch ein wörtlicher Anklang findet, und zwar in einem Zusammenhange, wo der Biograph anscheinend genauere Nachrichten hatte, als sie der von ihm benutzte Altfrid bot[1]. So möchte ich die Entstehung der Vita Lebuini antiqua in die Zeit zwischen 840 und 864 verlegen. Aber auch wenn man sich für das umgekehrte Verhältnis entscheidet, berührt das den Schluß auf den Entstehungsort der Vita antiqua, wie wir sehen werden, nicht.

Wo ist die Vita Lebuini antiqua entstanden? In ihr nimmt die Schilderung der sächsischen Jahresversammlung zu Marklo den größten Raum, reichlich die Hälfte des Ganzen, ein. Sie bildet neben einigen kleinen Zügen aus Lebuins Wirksamkeit unter den Sachsen[2] den Kern, um den vorn und hinten mehr oder weniger wörtliche Auszüge aus Liudgers Vita Gregors von Utrecht und Altfrids Vita Liudgers, verbrämt mit einigen Notizen aus Bedas Historia ecclesiastica Anglorum[3], angefügt sind. Das setzt einen Ort voraus, wo einerseits gute Überlieferung über Lebuin vorhanden war und anderseits literarische Hilfsmittel, insbesondere der Liudgerische Quellenkreis, zu Gebote standen[4]. Als solche Orte

---

1) Vita Lebuini antiqua:

Susceptus est primum homo Dei Lebuinus a quadam vidua Abarhilda nomine et in eius hospicio aliquamdiu mansit. Dum vero ad eius praedicationem plurimi crediderunt, fecerunt ei Christiani, qui ibi habitaverunt, in primis oratorium usw.

Altfried hat nur, I 13 Ende:

Susceptus igitur presbiter Liafwinus a matrona quadam Avaerhilda nomine a ceterisque fidelibus, seminabat documenta salutis et rigabat prata mentium. Fecerunt autem ei oratorium usw.

Die Worte der Vita secunda siehe oben S. 101.

2) Siehe vorige Anmerkung. Dann die Erbitterung der Sachsen vor der Niederbrennung seiner Kirche an der Yssel: coeperuntque viro Dei comminari, quare quidam illorum ab antiquo ritu desierunt novorumque fierent morum. 'Fantasma', inquiunt, 'istud, quod solet discurrere per provinciam, quod fabulando et incantando tam multos infatuat, o, si apprehenderetur et fieret ei aliquid dignum!'

3) I 23 ff.; I 1; V 10; vgl. V 11.

4) Auch über den Tod des Bonifaz hat die Vita Lebuini antiqua eine eigentümliche Überlieferung. Doch führt uns dies nicht weiter, weil die Herkunft derselben noch nicht genügend aufgehellt ist. Es heißt in der Vita Lebuini: Postquam vero beatus hic magister in Fresia, ubi evangelizabat, gladio caesus cum quinquaginta duobus occubuit ... Dieselbe Zahl von 52 für die mit Bonifaz erschlagenen Begleiter konnte durch flüchtige Benutzung aus dem Martyrologium Fuldense (oder dessen Quelle) in der Ausgabe der Vitae sancti Bonifatii von W. Levison (MG. SS. rer. Germ. 1905) S. 60 gewonnen werden, wo auch gladio peremptus steht: Passi sunt autem cum eo et alii ex clero eius viri L religiosi, presbyteri, diacones et monachi; sed nobiliores inter eos fuerunt Eobanus episcopus et Adalharius sacerdos. 53 Begleiter nennt, wie Levison anführt, die Contin. Bedae (Ann. vet. Nordhumbr.) 754, MG. SS. XIII 154. Die Vita tertia Bonifatii c. 12, Levison S. 88, geht durch Hukbald auf die Vita Lebuini antiqua zurück, ebenso c. 5 S. 82 (Erklärung des Namens Bonifaz). Für einige Ausdrücke verweist Levison auch auf Chron. Lauriss. breve III 17, Neues Archiv XXXVI 29: B. archiepiscopus evangelizans genti Fresonum verbum Dei, doch fast ebenso hat z. B. auch Ados Martyrolog z. 5. Juni, Migne Patr. Lat. 123, 281. Ferner



kommen in Frage Deventer, wo Lebuin zuerst und dauernd wirkte, und Werden an der Ruhr, die Stiftung Liudgers, deren Mönche Altfrid zu seiner Biographie veranlaßten und diese dann in der Vita secunda neu bearbeiteten. Moltzer hat an Werden, Levison an Deventer gedacht.

Der Name Deventer wird in der Vita Lebuini antiqua nicht genannt[1], und Levison sieht gerade darin einen Hinweis auf diesen Entstehungsort. Ich möchte ihm darin nicht folgen, besonders auch, weil in Deventer mindestens die eine Vorbedingung, lebendige gute Überlieferung von Lebuin, sicher fehlte. Der Ort wurde nach seinem Tode von den Sachsen abermals vollständig verwüstet[2]. Nicht einmal von seiner Grabstätte war dort Kunde erhalten, als Liudger nicht so sehr viel später danach suchte. Auch später hat es eine besondere Lokaltradition in Deventer nicht gegeben. Das Interesse Bischofs Radbods von Utrecht (899—917) und seines Nachfolgers Balderich für Lebuin ging offenbar davon aus, daß Radbod nach der Verwüstung Utrechts durch die Normannen eben in Deventer seinen Sitz nahm — Balderich kehrte dann nach Utrecht zurück[3] —; aber Radbods Schriften über Lebuin sind so gut wie inhaltslos Auch würde ein Mann aus Deventer schwerlich so sehr jede persönliche Note vermieden haben, daß er nicht einmal das unbeteiligte in illis regionibus, ex illis locis, locum illum Altfrids änderte, wenn er schon einmal den Namen seiner Heimat nicht nennen wollte. Beides zusammen scheint mir die Entstehung in Deventer auszuschließen.

Auch für Werden läßt sich ein zwingender Beweis nicht führen. Wenn aber überhaupt eine Vermutung geäußert werden soll, so darf das meines Erachtens nur für Werden geschehen. Dafür sprechen die Beziehungen zu der Vita secunda Liudgeri[4]. In Werden waren möglicherweise die Vorbedingungen für die Abfassung eines Werkes gerade von dem Inhalt wie unsere Vita

---

ist wohl kaum zweifelhaft, daß irgendein Zusammenhang mit der Vita altera Bonifatii besteht, die in einer Hs. als Werk Bischof Radbods von Utrecht erscheint (dazu Levison, Praefatio S. XLIX ff., der sie dem früheren 9. Jh. zuweisen und in Radbod nur einen stilistischen Bearbeiter sehen möchte); doch auch hier gelangen wir auf keinen festeren Boden: nach beiden Viten wird Bonifaz in Rom zum archiepiscopus (statt episcopus) geweiht; dann Vita alt. Bon. c. 4 S. 64: et re ipsa et nomine Bonifacius, c. 14 S. 73: suscepit gladii ictum.

[1]) Nach dem Ort gehören die Kirche und mansio Lebuins auf dem Ostufer der Yssel und offenbar sein Freund Davo, bei dem er in der Regel sich aufzuhalten scheint.

[2]) Altfrid V. Liudg. I 15, nicht nur vastaverunt locum illum et succenderunt ecclesiam, sondern auch in solitudinem est redactus.

[3]) Hauck KGD. III, 3. u. 4. Aufl., S. 42.

[4]) Gelegentlich berührt sich auch die Vita Lebuini mit Lesarten aus der Werdener (jetzt Leydener) Handschrift Altfrids, so Altfr I 15 S. 20 A. e: quo putavit illud esse; A. i: quam st. quem. Da L erst dem 10. oder 11. Jh. angehört, ist nicht diese uns vorliegende Hs. direkt benutzt. Aber solche vereinzelten Stellen haben natürlich keine Beweiskraft. Ein andermal geht die Vita Lebuini mit der Helmstädter Hs. in Wolfenbüttel zusammen, Altfr. I 13 S. 18 A. d: perduci.

Lebuini antiqua so gegeben, daß es in dieser Art nirgends anders entstehen konnte. In dem Kernstück, Lebuins Auftreten auf der sächsischen Stammesversammlung, steht neben dem Heiligen sein Freund, der Sachse Folkbert[1] aus dem Sudergo, im Mittelpunkt. Ein Folkbert (Folcbrat) war es, von dem Liudger am 14. Februar 799 die Rodung Widuberg eintauschte, die er zur Gründung Werdens brauchte[2]. Dürfen wir beide identifizieren — und ich bin sehr geneigt es zu tun[3] —, so ist die Entstehung der Vita Lebuini antiqua über alles Erwarten aufgehellt; ihr Inhalt, der schon ganz für sich genommen nicht erfunden sein kann, ist dann so gut beglaubigt, wie nur möglich. Daß Altfrid davon nichts bringt, besagt nichts gegen eine solche Annahme, weil er, wie Diekamp ausführt, der eigentlichen Werdener Klostertradition überhaupt nicht genügend Rechnung trug[4].

So unsicher im einzelnen vieles bleibt, das eine dürfte feststehen, daß von seiten der Überlieferungsgeschichte die Erzählung der Vita Lebuini antiqua gegründeten Bedenken nicht unterliegt. Auch sachlich lassen sich solche nicht geltend machen[5].

Zeitlich den Vorfall genauer festzulegen, darauf müssen wir freilich verzichten. Wenn Hauck mit Recht Liafwins (Lebuins) Tätigkeit auf die Zeit von rund 770 bis vor 780 einschränkt, so ist damit alles gesagt, was wir hierüber ausmachen können; ich würde nur den terminus post quem etwas höher hinaufrücken[6]. Daß es sich um die letzten Jahre vor dem Entscheidungskampf mit den Franken handelt, dürfte feststehen.

Wir haben zu prüfen, ob das, was gegen Hukbalds Werk angeführt worden ist und nun die ältere Vita Lebuini in gleicher Weise treffen würde,

---

[1]) Das erstemal hat auch unsere späte Überlieferung noch die altertümliche Form Folcbraht bewahrt.

[2]) Lacomblet, Urkundenbuch für die Geschichte des Niederrheins I Nr. 12. 13; Diekamp, Die Vitae s. Liudgeri S. 282; Hauck KGD. II 407 A. 1. Vgl. Vita secunda Liudgeri I 28 S. 74: Proinde divina revelatione monasterium ibi esse non posse cognovit, sed locum in saltu quodam iuxta fluvium Rura fundando monasterio ex Deo fore prescitum. Quapropter dum suae viae comitibus, quae divinitus cognoverat, referret, ad promissum a Deo locum properavit et cum possessore eius locutus locum illum data terra alia comparavit.

[3]) Daß der Folkbert der Vita aus dem Sudergo stammt, scheint mir kein Widerspruch.

[4]) Diekamp S. XLIVf.

[5]) So hat sich auch Molzer bereits für die unbedingte Glaubwürdigkeit der Vita Lebuini antiqua in vollem Umfange ausgesprochen, aber ohne auf die älteren Einwendungen einzugehen, die Levison dann wieder neu unterstrichen hat, wenigstens soweit es sich um eine Versammlung aller Sachsen handle.

[6]) Hauck KGD. II, 3. u. 4. Aufl., S. 361 A. 1: Liafwin kam um die Zeit, wo Liudger England zum zweitenmal verließ, nach Friesland, also um 770, und starb vor Gregor, also vor 780. Der terminus post quem scheint mir nicht so ganz sicher, weil die Chronologie Altfrids in der Vita Liudgeri zu unbestimmt ist.



wirklich durchgreift. Mit näherer Begründung haben Kentzler, auf den auch Waitz verweist, und Hauck an der Vita Lebuini Kritik geübt. Hauck lehnt die Vita Lebuini als historische Quelle überhaupt als „schlechthin wertlos" ab, weil sie mit dem Bericht Altfrids unvereinbar sei[1]. Gegen ihn haben sich Moltzer und teilweise auch Levison ausgesprochen, und in der Tat haben wir es wohl nicht so sehr mit Widersprüchen, als mit dem Unterschied der Tönung zu tun, der sich von selber aus dem Charakter der Biographie ergibt, ohne daß schon deshalb deren Angaben unverwendbar würden[2]. So ist freilich in der Vita Lebuins Seelsorge für die schon bekehrten neben der Missionstätigkeit unter den heidnischen Sachsen weniger unterstrichen; aber tatsächlich war doch auch in Deventer höchstens ein Teil der Bevölkerung christlich, als Lebuin seine Tätigkeit begann, und daß Abarhild die einzige Christin dort gewesen sein sollte, kann man auch aus der Vita schwer herauslesen. Wenn Altfrid die Kirche in Deventer von den „Sachsen" zerstört werden läßt, so sagt jetzt die Vita Lebuini antiqua genau dasselbe. Da Sachsen bis in diese Gegend wohnten, kann auch danach die benachbarte Bevölkerung an der Erhebung beteiligt gewesen sein, wogegen auch Altfrids Darstellung nichts ergibt. Daß Lebuins Auftreten in Marklo in die Zeit zwischen Zerstörung und Wiederaufbau seiner Kirche in Deventer falle, wird in der Vita antiqua nicht gesagt, und daß die Szene in Marklo der Erzählung von Willehads Auftreten in dem friesischen Gau Hugmerke nachgebildet sei, wo über diesen Prediger das Los geworfen wurde, vermag ich nicht zu erkennen. Beide Vorgänge sind völlig verschieden und auch ganz verschieden geschildert[3].

Kentzler, dessen Ausführungen im einzelnen sofort und dauernd auf Widerspruch stießen, suchte nachzuweisen, daß es sich bei Hukbald nicht um jährliche Versammlungen des ganzen Sachsenvolkes, sondern um solche seiner größeren Unterteile handeln müsse[4]. „Die Einzelheiten", so urteilte er indessen, „stehen bei aller Eigentümlichkeit doch in keinem, wenigstens nicht aufzudeckenden Widerspruch mit dem, was wir sonst, freilich wenig genug wissen."[5] Um eine Versammlung des ganzen Sachsenvolkes aber könne es sich deswegen nicht handeln, weil die Kriege Karls des Großen und seiner Vorgänger lehrten, daß eine politische

---

[1]) Hauck KGD. II (1900) 348 A. 5; 3. u. 4. Aufl. (1912), S. 359—361.

[2]) So z. B. bei der Rolle Marchelms, den ich auch unbedenklich mit dem M. der Vita Gregorii c. 8. 10 identifiziere.

[3]) Vita Willehadi c. 3, MG. SS. II 380f.

[4]) W. Kentzler, Über die Glaubwürdigkeit der vita Lebuini und die Volksversammlung der Sachsen zu Marklo, Forschungen zur Deutschen Geschichte VI, 1866, S. 343—354, dazu G. Abel, ebd. S. 355f. Weiter Kentzler, Forsch. z. Deutschen Gesch. XII, 1872, S. 346 A. 3, 364 A. 5. Vgl. die oben S. 87f. angeführten Äußerungen anderer Forscher.

[5]) Später, Forsch. z. Deutschen Gesch. XII 346 A. 3, hat er die Teilnahme der Laten an den Versammlungen bestritten. Auch hierin trifft er mit manchem anderen zusammen, aber mit ebensowenig Grund, wie in der Hauptfrage. Es kann das deshalb auf sich beruhen.

Gemeinschaft zwischen den sächsischen Völkerschaften gefehlt habe. Diese Behauptung ist durchaus willkürlich; sie nimmt das vorweg, was erst bewiesen werden sollte und aus den bekannten Quellen in keiner Weise zu erweisen ist. Auch nach Kentzler hat keiner irgend etwas derart beigebracht. Es gibt kein Zeugnis, das einem politischen Zusammenhang des gesamten Sachsenvolkes widerspräche; wie fest oder wie locker wir uns diese Verbindung zu denken haben, ist freilich eine andere Frage, die hier nicht mehr erörtert zu werden braucht, wo nur die Berechtigung, das Zeugnis der Vita Lebuini in vollem Umfange aufrecht zu halten, erhärtet werden soll[1]. Wenn Kentzler im besonderen eine Versammlung der Engern bei Hukbald zu finden meinte, so wird das durch die Vita Lebuini antiqua widerlegt. Denn Folkbert, dessen Sohn Helko an der Versammlung teilzunehmen hatte[2], stammte, wie ausdrücklich gesagt wird, aus dem Sudergo[3], war also ein Westfale. Marklo aber lag an der Weser, also im Engrischen[4]. Daß die Vita bewußt von einer sächsischen Gesamtversammlung spricht, kann nicht bezweifelt werden. Wer ihren Bericht nicht so, wie er dasteht, hinnehmen will, muß ihn restlos verwerfen.

Dafür, daß es regelmäßige Versammlungen des ganzen Sachsenvolkes gab, ist die Vita Lebuini nicht das einzige Zeugnis. Wenn in dem letzten Artikel der Capitulatio de partibus Saxoniae ausdrücklich allgemeine Versammlungen aller Sachsen verboten werden, wenn der Fall vorgesehen wird, daß ein Königsbote sie in königlichem Auftrag beruft, so müssen solche auch vorher üblich gewesen sein[5]. Häufig wird freilich bestritten, daß hier von solchen allgemeinen

---

[1]) Eine heute noch befriedigende Darstellung der Sachsenkriege fehlt. Sie wäre eine sehr lohnende, freilich umfangreiche und nicht gerade leichte Aufgabe. Vorarbeiten liegen in den verschiedensten Richtungen reichlich vor. Aber jeder Versuch, die Ergebnisse der neueren Einzelforschung zusammenzufassen und aneinander zu kontrollieren, fehlt.

[2]) Erat praefato Folcberto filius nomine Helco, qui instante hoc consilio debebat illuc cum aliis iuvenibus proficisci. An dieser Stelle erhebt sich auch die Frage, ob Helko einer der 36 Vertreter seines Gaus war, oder ob wir ihretwegen allgemein die jährliche Landesversammlung als Heerschau der Jungmannschaft anzusprechen haben. Ich möchte mich für das letztere entscheiden.

[3]) Habuitque amicos et familiares ex nobilissimis, inter quos erat dives homo in pago Sudergo nomine Folcbraht. Über den Begriff „Südergau" vgl. z. B. Diekamp S. 27 A. 4.

[4]) Näher gehe ich auf die Frage, wo Marklo zu suchen ist, nicht ein. Vgl. Abel-Simson, Jahrbücher des Fränkischen Reiches unter Karl dem Großen I, 2. Aufl., S. 117 A. 2. Nach Werner Rolevinck, De situ et moribus Westphalorum II, Leibniz SS. rer. Brunsvic. III 619, der die Vita antiqua ausschrieb, wäre der Ort bei Herford zu suchen; denn hier kannte er den Baum, der Lebuin in seinem Stamme vor seinen Bedrängern schützte: Arbor quaedam usque hodie perseverat iuxta partes Hervordiae civitatis, quae se, ut fertur, divinitus aperuit et sanctum Lebuinum abscondit. Eius folia sunt mirum in modum singularia, ut nemo possit cognoscere cuius generis sit. Natürlich bietet diese merkwürdige Überlieferung in sich gar keine Gewähr.

[5]) Böhmer-Mühlbacher, Reg. imp. I, 2. Aufl., Nr. 252 zu 782; MG. LL. Capitularia I Nr. 26 S. 70, c. 34: Interdiximus, ut omnes Saxones generaliter conventus,



Versammlungen die Rede sei[1]. Aber der Wortlaut läßt keinen Zweifel, und daß es sich hier um etwas handelt, was Karl der Große eben in der Form eines Verbotes in Sachsen neu zur Einführung habe bringen wollen[2], ist ein Einfall, der keine Widerlegung verdient. Den allgemeinen Versammlungen aller Sachsen, die verboten werden, werden die Tagungen gegenübergestellt, die jeder Graf in seinem Bezirk zu halten hat. Auf diese Grafschaftsversammlungen bezieht sich eine andere Bestimmung desselben Gesetzes, nach der an Sonn- und Festtagen keine öffentlichen Versammlungen und Gerichtstage stattfinden sollen, außer in dringenden Notfällen[3]. Klarer, als es hier geschieht, kann nicht zwischen den gewöhnlichen conventus et placita publica, den placita, die jeder Graf in seinem Bezirk hält, und den generaliter gehaltenen conventus publici der Gesamtheit der Sachsen, der omnes Saxones, unterschieden werden, die nur der Königsbote in besonderem königlichen Auftrag versammeln darf.

---

publicos nec faciant, nisi forte missus noster de verbo nostro eos congregare fecerit; sed unusquisque comes in suo ministerio placita et iustitias faciat. Et hoc a sacerdotibus consideretur, ne aliter faciat.

[1]) Z. B. von Waitz VG. III, 2. Aufl., S. 123 A. 5 und S. 135 f. (wo alle entscheidenden Begriffe verwässert werden und der wahre Sinn dadurch völlig unkenntlich wird). Richtig Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I, 2. Aufl., 1906, S. 179; II, 1892, S. 130.

[2]) Kentzler, Forsch. z. Deutschen Gesch. XII 364 f. A. 5.

[3]) c. 18, S. 69: Ut in dominicis diebus conventus et placita publica non faciant, nisi forte pro magna necessitate aut hostilitate cogente, sed omnes ad ecclesiam recurrant ad audiendum verbum Dei et orationibus vel iustis operibus vacent. Similiter et in festivitatibus praeclaris Deo et ecclesiae conventui deserviant et secularia placita demittant.



Das Bistum Erfurt.

Von

Michael Tangl.

In seinem Tätigkeitsbericht an den neuen Papst Gregor III. konnte Bonifatius darauf hinweisen, daß das Bekehrungswerk in Deutschland so guten Fortgang genommen habe, daß er außerstande sei, die Leitung der bekehrten Gebiete fürderhin allein zu führen. In seiner frühestens im J. 732 erfolgten Antwort[1] erhob Gregor III. daraufhin den Bonifatius zum Missionserzbischof, übersandte ihm das Pallium und ermächtigte ihn, Bischöfe zu bestellen, knüpfte jedoch die Einschränkung daran: „jedoch in sorgsamer Erwägung, daß der bischöflichen Würde kein Abbruch geschehe“. Bonifatius verstand den Sinn dieser Einschränkung. Es war der Hinweis auf die Bestimmungen der frühchristlichen Kirche, daß nur Städte, nicht aber kleine oder offene Orte Bischofsitze sein sollten. Diese aus dem Vorstellungskreis der ausgehenden klassischen Zeit und aus der Kulturwelt der Mittelmeerländer erwachsene Bestimmung war nun auf deutsche Siedelungsverhältnisse allerdings nicht anwendbar. Sie mußte entweder sehr frei gedeutet werden oder die Ausführung des Planes hemmen. Und das letztere war bei Bonifatius, dem in allen diesen Fragen Übergewissenhaften, der Fall. Er, der dem Papst eben erklärt hatte, sich allein nicht mehr behelfen zu können, hat sich tatsächlich noch rund durch ein Jahrzehnt allein beholfen oder sich günstigsten Falls der Hilfe von Chorbischöfen bedient[2].

---

[1]) Die Briefe des h. Bonifatius und Lullus Nr. 28, S. 49 ff. Die Zitate gehen hier und im folgenden auf meine Neuausgabe in der neuen Reihe der Schulausgaben der Monumenta Germaniae, der Epistolae selectae. In der Einreihung des Schreibens, über die ich mich bereits in den Geschichtsschreibern der deutschen Vorzeit 92, 37 ausgesprochen habe und über die ich im 40. Bd. des Neuen Archivs nochmals handle, stimme ich mit Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands 3. Aufl. 1, 484 A. 2 überein.

[2]) Das war in den späteren Jahren, obwohl damals schon feste Bischofsitze begründet waren, sicher der Fall. Lul (dieser 752—754), Eoba, Liafwin (Brief Nr. 73) waren sicher Chorbischöfe, vielleicht Willibald in der Zeit zwischen seiner Bischofweihe und der festen Bestallung in



Erst als die Organisation der Kirche in Bayern geglückt war, brachte Bonifatius seinen alten Plan auch in Ostfranken, Hessen und Thüringen zur Durchführung. In dem Begrüßungsschreiben an den Papst Zacharias konnte er zu Beginn des Jahres 742 die vollzogene Tatsache berichten, daß er in Würzburg, Buraburg (bei Fritzlar) und Erfurt Bischöfe bestallt habe. In den näheren Angaben ließ Bonifatius ziemlich deutlich durchblicken, daß die in den Siedelungsverhältnissen liegenden Bedenken nicht beseitigt, wohl aber besiegt worden waren[1], was den Papst veranlaßte, die Neugründungen zwar gutzuheißen, aber die Mahnung an den alten Kanon als eine Art von Rechtsverwahrung beizufügen[2].

Den gleichen und gemeinsamen Anfängen der drei Bistümer steht eine ganz verschiedenartige Entwicklung gegenüber. Während Würzburg rasch zu dauerndem Bestand erstarkte und schließlich zu einem der ansehnlichsten und reichsten Bistümer des Deutschen Reichs aufblühte, haben es Buraburg und Erfurt über die Anfänge nicht hinausgebracht, sind wahrscheinlich nach dem Ableben der ersten Bischöfe nicht wieder besetzt worden und haben später nur als große Mainzer Archidiakonate, als niederhessischer mit dem Sitz in Fritzlar und als thüringischer mit dem Sitz in Erfurt, eine gewisse Sonderstellung gefristet.

Aber innerhalb dieser Gruppe ist es um unsere Kenntnis von dem kurzlebigen Bistum Erfurt noch wesentlich übler bestellt als um die von Buraburg. Aus zwei voneinander ganz unabhängigen Quellen kennen wir die Namen der ersten Bischöfe von Würzburg und Buraburg. Unter Mitwirkung Burchards von Würzburg und Wittas von Buraburg hat Bonifatius nach dem Bericht der Heidenheimer Nonne über das Leben Willibalds und seines Bruders Wynnebald am 22. Oktober 741 Willibald zum Bischof geweiht[3]. Es ist zugleich die zuverlässige Bestätigung des Berichtes an Papst Zacharias über die 742 bereits vollzogenen

---

Eichstätt, vielleicht auch der in Nr. 73 genannte Werberht. Diese Mitarbeiterschaft von Chorbischöfen dürfte, obwohl bestimmte Namen nicht überliefert sind, auch für die frühere Wirkungszeit des Bonifatius anzunehmen sein, wie denn überhaupt die Bedeutung der angelsächsischen Mission für das Aufkommen des fränkischen Chorepiskopats geradezu entscheidend gewesen sein muß.

[1]) Nr. 50 S. 81: Unam esse sedem episcopatus decrevimus in castello, quod dicitur Uuirzaburg, et alteram in oppido, quod nominatur Buraburg, tertiam in loco, qui dicitur Erphesfurt, qui fuit iam olim urbs paganorum rusticorum.

[2]) Nr. 51 S. 87: Sed tua sancta fraternitas pertractet mature et subtili consideratione discernat, si expedit aut si loca vel populorum turbae talia esse probantur, ut episcopos habere mereantur. Meminis enim, carissime, quid in sacris canonibus precipimur observare, ut minime in villulas vel in modicas civitates episcopos ordinemus, ne vilescat nomen episcopi.

[3]) Vita Willibaldi ed. Holder-Egger, MG. SS. 15, 86—106; bes. S. 104—105. Über das Jahr der Bischofweihe herrscht alter Streit. Heute darf gegen alle Zweifel, die neuerdings Sepp nachdrücklich erhoben hat, der 22. Oktober 741 als so gut wie gesichert gelten. Ich verweise hier einfach auf Hauck, KG. 1, 535 und auf die neueste und sehr sorgsame Erörterung der ganzen Frage durch Heidingsfelder, Die Regesten der Bischöfe von Eichstätt, 1. Lief. 1915 S. 2—6.



Neugründungen. Mindestens zwei von den dreien haben damals im Herbst 741 als wahrscheinlich selbst kurz zuvor bestallte Bischöfe bereits ihres Amtes gewaltet.

In der Sammlung der Bonifatius-Briefe besitzen wir die päpstlichen Bestätigungsurkunden für die beiden Bistümer Buraburg und Würzburg unter übereinstimmender Nennung ihrer ersten Inhaber[1].

Bei der Bischofweihe hatten nach alter kirchlicher Satzung neben dem eigentlichen Konsekrator noch zwei andere Bischöfe mitzuwirken. Der Konsekrator war in diesem Fall Bonifatius; wenn ihm hierbei die neuen Bischöfe von Würzburg und Buraburg assistierten, so war für die Nennung des Erfurters weder Raum noch Anlaß. Die beiden päpstlichen Bullen lauten bis auf die Namen wörtlich gleich. In die ursprüngliche Sammlung war wahrscheinlich überhaupt nur eine Ausfertigung, und zwar die für Buraburg, als ein Beispiel für drei gleichlautende Ausfertigungen, aufgenommen, die Würzburger Bulle ist Sondergut der Münchener Handschrift, sie fehlt aber in der parallel mit ihr aus gleicher Vorlage abgeleiteten Karlsruher Handschrift.

In beiden Zeugnissen ist das Fehlen des Erfurter Bischofs und der Erfurter Urkunde aus dem Zufall zwanglos zu erklären. Aber der Zufall waltete in beiden Fällen gleichmäßig zuungunsten Erfurts; und daher konnte nicht ohne gewisse Berechtigung die Frage aufgeworfen werden, ob hinter diesem Schweigen der Quellen nicht doch mehr als bloßer Zufall steckt.

Rettberg vertrat die Ansicht, daß die Bistumsgründung in Erfurt ein schöner Plan und frommer Wunsch des Bonifatius gewesen, tatsächlich aber niemals zur Ausführung gekommen sei[2]. Seine Annahme hat manchen Anhänger gefunden, und noch Wattenbach hat sich ihr angeschlossen[3]. Hauck aber hat sich mit vollem Recht gegen sie erklärt[4]; denn zu bestimmt spricht Bonifatius in seinem Bericht an den Papst Zacharias von der vollzogenen Tatsache, daß er in den genannten drei Orten Bischöfe eingesetzt habe[5], und ebenso bestimmt erwidert der Papst mit der Bestätigung der drei Bischofsitze[6]. Durchaus zutreffend hat daher auch Dobenecker die päpstliche Errichtungs- und Bestätigungsbulle für das Bistum Erfurt in sein Regestenwerk aufgenommen[7], zwar als ein actum deperditum, dessen einstiges Vorhandensein aber gar nicht bezweifelt werden kann und dessen Wortlaut wir uns mit alleiniger Ausnahme der Ein-

[1]) Nr. 52 S. 93 und Nr. 53 S. 94.

[2]) KG. Deutschlands 2, 347—56. 363—71.

[3]) Deutschlands GQ. 6. Aufl. 2, 198.

[4]) KG. Deutschlands 1, 513.

[5]) Nr. 50 S. 81: tres ordinavimus episcopos et provinciam in tres parrochias discrevimus; folgt die schon oben S. 109 A. 1 zitierte Nennung der drei Orte.

[6]) Nr. 51 S. 87: Quę auctoritate beati Petri apostoli firma esse decrevimus.

[7]) Regesta Thuringiae Nr. 23.



setzung des Bischofnamens nach dem Muster der Würzburger und Buraburger Urkunde zuverlässig rekonstruieren können.

Eine andere Erklärung ist zuerst von Stein vertreten und näher begründet[1]. Er versuchte, die Tatsache, daß im Briefwechsel des Bonifatius mit Papst Zacharias wohl von der Bistumsgründung in Erfurt, nicht aber von der in Eichstätt gesprochen wird, und die andere, daß in der Folgezeit wiederholt und als wohlbekannte und gesicherte Persönlichkeit der Bischof Willibald von Eichstätt, niemals aber ein ausdrücklich festzulegender Bischof von Erfurt erscheint, miteinander in Beziehung zu setzen und so zu deuten, daß Willibald selbst dieser erste Bischof von Erfurt gewesen sei, der aber seinen Bischofsitz binnen kürzester Frist wegen Feindesdrang habe verlassen müssen und darauf von Bonifatius spätestens etwa 745 mit dem Sitz in Eichstätt abgefunden worden sei. Diese Ansicht hat jüngst auch G. Schnürer aufgegriffen und im wesentlichen gleichartig begründet[2].

Diese Annahme hat das Bestechende für sich, daß sie die Auffälligkeit zweier um die Wette einseitiger und unvollständiger Überlieferungen scheinbar zwanglos erklärt und beseitigt. Sie schafft aber neue, nicht überbrückbare Schwierigkeiten.

Bonifatius kannte damals sein Missionsgebiet seit reichlich 20 Jahren, er trug sich rund ein Jahrzehnt mit dem Gedanken der Bistumsgründungen und hatte daher Zeit genug gehabt, sich die Sache reiflich zu überlegen. Es wäre zudem verwunderlich gewesen, wenn der gute und sichere Blick, den er sonst bei seinen Kirchen- und Klostergründungen bewährte, ihn hier im Stiche gelassen haben sollte. Nach den kurzen Beifügungen, die Bonifatius der Nennung seiner neuen Bistümer anschloß, entsprach Erfurt noch am ehesten den Voraussetzungen, die das Kirchenrecht an eine Bischofsstadt knüpfte. Die Kennzeichnung „qui fuit iam olim urbs paganorum rusticorum“ läßt immerhin auf eine stattlichere Siedelung von gewisser bedeutender Vergangenheit schließen, die es mit dem kleinen Wehr- und Kirchbau auf dem Bürberg südlich von Fritzlar und der überhaupt noch kaum besiedelten Einöde von Eichstätt wohl aufnehmen konnte[3], wie sich denn auch die weitere Entwicklung Erfurts erst recht überlegen gestaltet hat.

In der Siedelungsfrage kann daher das Hemmnis gegen das Festhalten an der Bistumsgründung in Erfurt nicht gelegen haben. Wohl aber in der Kriegslage, wird uns eingewendet. Nach dem Tod Karl Martells (22. Oktober 741) sei eine Änderung in der Gesamtlage des Frankenreiches eingetreten, mit der Bonifatius nicht habe rechnen können. Ziemlich genau zu der Zeit, da er (An-

[1]) F. Stein, Ostfranken im 10. Jahrhundert, Forsch. z. deutsch. Gesch. 24, 150f.

[2]) Gustav Schnürer, Bonifatius (Weltgeschichte in Karakterbildern) 1909 S. 66f. Vor ihm ebenso Sepp, Hist. JB. 25, 442.

[3]) Vgl. die Schilderung in der Vita Willibaldi SS. 15, 104, auf die schon Dobenecker, Reg. Thur. Nr. 18 verwiesen hat: Illum regionem, quod adhuc erat totum vastatum, ita ut nulla domus ibi erat nisi illa aecclesia sanctae Mariae, que adhuc stat ibi, minora quam alia aecclesia, quam postea Willibaldus ibi construxerat.



fang 742) über seine Neuordnungen nach Rom berichtete, sei das eben erst gegründete Bistum Erfurt durch die stetig vorbrechenden Sachsen und Slaven so arg gefährdet worden, daß sich Bonifatius zur Zurücknahme des Sitzes nach dem besser gesicherten Eichstätt entschlossen habe.

Die hergebrachten Grenzkämpfe und kleineren Fehden haben wohl selten ganz geruht. Diese Erfahrung war von Bonifatius sicher längst in Rechnung gezogen. Der Bischofsitz übernahm in diesem Fall zugleich die Aufgabe des Stütz- und Sammelpunktes gegen Feindesdrang; und das der Sachsengrenze noch näher liegende Buraburg-Fritzlar war dabei feindlichen Angriffen mindestens ebenso ausgesetzt wie Erfurt. Kämpfe großen Stils blieben den Söhnen Karl Martells in den Anfängen ihrer Regierung allerdings nicht erspart, aber sie richteten sich vor allem gegen innere Feinde, gegen den Aufstand in Aquitanien, gegen die Erhebung des Alamannenherzogs Theutbald und gegen den Unabhängigkeitskampf Odilos von Bayern. Herzog Odilo hatte nach dem ausführlichen und wohl auch glaubwürdigen Bericht der Metzer Annalen auch Slaven und Sachsen als Kampfgenossen geworben[1]. Die Kämpfe endeten mit der Flucht und später Gefangennahme Theutbalds, mit der schweren Niederlage Odilos, der Festhaltung Bayerns im Reichsverband verbunden mit einer Gebietsabtretung, die bei der endgültigen Ausgestaltung des Eichstätter Sprengels eine große Rolle spielte, und mit der erfolgreichen Zurückweisung der vorgebrochenen Sachsen in zwei Heerfahrten der Jahre 743 und 744[2]. Und dieser Verlauf soll Bonifatius veranlaßt haben, einen durch Jahre gehegten Plan schon in den Anfängen der Ausführung wieder zunichte werden zu lassen, den vom Papst feierlich bestätigten Bischofsitz in Erfurt dauernd und weit fortzuverlegen? Und das zu einer Zeit, da die von Bonifatius gegründeten Klöster und Schulen in Thüringen blühten, da das nur wenig südwestlich von Erfurt gelegene Kloster Ohrdruf sich ruhigen Bestandes erfreute? Thüringen, Hessen und Ostfranken waren die ersten und dauernden Missionsgebiete des Bonifatius. Es war ganz von selbst gegeben, daß bei den Bistumsgründungen jedes von ihnen mit einem Bischofsitz bedacht wurde; und wenn sich Erfurt wirklich als minder geeignet erwiesen hätte, dann würde der Sitz

[1]) Ann. Mett. priores ed. von Simson in SS. rer. Germ. S. 33: Baivarii quoque ex alia parte contra eos exercitum adunaverunt conductosque in adiutorium Saxones et Alamannos et Sclavos secum habuerunt.

[2]) Vgl. Mühlbacher, Karolinger-Regesten, 2. Aufl. Nr. 45c und 48b. Eine sehr deutliche Anspielung auf kurz vorangegangene Gefährdung enthält das Schreiben des Papstes Zacharias an Bonifatins vom 31. Oktober 745, Nr. 60 S. 121: De incursione autem gentium, quae in tuis plebibus facta est, merendum nobis est. Sed haec adversitas nullatenus tuam fraternitatem conturbet. Aber gerade daraus geht hervor, daß Bonifatius über Kriegsschäden geklagt, aber auch nicht mehr als geklagt hatte. Eine weitergehende Mitteilung, daß deshalb ein eben gegründetes Bistum aufgelassen werden mußte (— und diese Mitteilung würde von Bonifatius, wenn der Notfall eingetreten wäre, kaum unterlassen worden sein —), hätte in der erhaltenen Papsturkunde eine ganz andere Beantwortung erfahren.

anderswohin in Thüringen, aber nicht weit außerhalb des ganzen Stammesgebietes nach Eichstätt verlegt worden sein.

Entscheidend ist endlich, daß Willibald, nachdem ihn Bonifatius während seines römischen Aufenthaltes von 738 für sein Missionswerk geworben hatte, nach dem ausführlichen Bericht der Heidenheimer Nonne sogleich im Eichstätter Sprengel angesetzt wurde. Er begab sich zunächst zu Herzog Odilo von Bayern, dann zum Grafen Suidgar, dem Gönner, der das Ödland zur Gründung der Eichstätter Kirche geschenkt hatte, und wurde von Bonifatius zum Seelsorgedienst für diese Stätte am 22. Juli 740 zum Priester geweiht. Daß im folgenden Jahr die Bischofweihe Willibalds zu Sülzenbrücken bei Ichtershausen erfolgte[1], beweist nur, daß Bonifatius sich damals in Thüringen aufhielt, nicht daß Willibald zum Bischof von Erfurt geweiht wurde; denn nach festem Herkommen begab sich der Weihende zum Konsekrator, nicht umgekehrt. Ob Willibald zunächst zum Chorbischof oder sogleich zum Bischof von Eichstätt geweiht wurde, ist dabei ganz nebensächlich[2]. Sein Wirkungsgebiet als Priester und Bischof lag nie anderswo als in Eichstätt und seinem Sprengel.

Das Erfurter Bistum hat sich nicht in der Person des gleichen Bischofs (Willibald) nach wenigen Jahren in Eichstätt fortgesetzt, sondern seine kurze Geschichte geht ganz unabhängig neben der dauernden des Eichstätter Bistums her.

Bei dem Versuch, der spröden Überlieferung wenigstens vermutungsweise den Namen des ersten Bischofs von Erfurt abzuringen, hat Hauck an die Teilnehmer des Concilium Germanicum vom April 742 angeknüpft[3]. Während von den Vertretern der älteren Bischofsitze Austrasiens und seiner Nebenländer nur Reginfrid von Köln und Heddo von Straßburg erschienen waren, begegnen drei engste Schüler des Bonifatius und in jüngster Zeit von ihm bestallte Bischöfe: Burchard von Würzburg, Witta von Buraburg und Willibald und endlich noch ein Bischof Dadanus, den man wohl allgemein ebenfalls in diesem Kreis sucht und in dessen Zuweisung man eigentlich nur zwischen Utrecht und Erfurt schwankt.

Willibrord, der von Utrecht aus die Friesenmission durch viele Jahre als Missionserzbischof geleitet hatte, war am 7. November 739 gestorben. Karl Martell hatte daraufhin die Obsorge über das verwaiste Bistum und Missionsgebiet dem Bonifatius übertragen und ihn zur Bestellung eines neuen Bischofs bevollmächtigt. Diesem Auftrag war Bonifatius auch nachgekommen[4]. Diesen

[1]) Diese Deutung von „Sulzeprucge" der Vita scheint mir gleich Holder-Egger, Dobenecker, Sepp und Grote, Der h. Richard und seine Kinder S. 83, ungleich zutreffender als die von Hauck und anderen bevorzugte auf Salzburg an der Fränkischen Saale.

[2]) Der ersteren Annahme neigt Hauck 1, 536 A. 1 zu, für die letztere tritt jetzt sehr entschieden Heidingsfelder in seinen Regesten der Bischöfe von Eichstätt S. 3—6 ein.

[3]) KG. 1, 521; der Text des betreffenden Kapitulares bei Werminghoff, MG. Concil. 2, 2 und aus der Sonderüberlieferung der Bonifatius-Briefe in meiner Ausgabe Nr. 56 S. 98.

[4]) Hauptquelle über diese Vorgänge ist der letzte der erhaltenen Bonifatius-Briefe Nr. 109 S. 234. Über die Beziehungen des Bonifatius zu Utrecht vgl. auch Tangl, Das Todesjahr des Bonifatius, Zeitschr. f. hess. Gesch. N. F. 27, 234ff.



Bischof von Utrecht glaubte Rettberg in dem Dadanus des Concilium Germanicum feststellen zu können[1], und seine Annahme hatte sich bisher weitverbreiteten Anhanges zu erfreuen[2]. Dem gegenüber begründete Hauck seine Ansicht, Dadanus als den Bischof von Erfurt anzusprechen, in folgender Weise: „Man vermißt vor allem den dritten der von Bonifatius eingesetzten Bischöfe; nur von ihm hat man ein Recht vorauszusetzen, daß er an der Synode Interesse hatte. So wenig als Burchard und Witta konnte der neu eingesetzte Bischof von Erfurt fehlen. Da wir dessen Namen nicht wissen, so hindert nichts, ihn in diesem Dadanus zu sehen[3]."

Ich will versuchen, ob es möglich ist, für die eine oder andere Annahme eine Stütze beizubringen.

In diesem Zusammenhang ist zunächst die Synode zu erörtern, zu der Bonifatius, wahrscheinlich im J. 746, speziell Bischöfe von angelsächsischer Herkunft zusammenberief[4] und auf der das scharfe Mahnschreiben an den König Äthelbald von Mercien beschlossen wurde[5]. Jaffé und Dümmler hatten die Ausgabe dieses Schreibens stark vergriffen, da sie die hier schärfer als bei irgendeinem anderen Stück der Bonifatius-Briefe auseinandergehenden Überlieferungen nicht genügend beachtet hatten. Das Schreiben ist uns in zwei Entwürfen (Hs. 1 und 3 einerseits, 2 andererseits) und außerdem in der durch den Erzbischof Ekbert von York vermittelten Empfängerüberlieferung erhalten, die selbst wieder in zwei verschiedenen Ableitungen vorliegt: einem zum Teil wörtlichen, zum Teil gekürzten Auszug bei Wilhelm von Malmesbury und einer Erwähnung im Chronicon Eveshamense, das nur die Adresse vollständig bringt und das Versprechen, den gesamten Wortlaut am Ende des Werkes nachzutragen, nicht einlöst. Diese letzte Überlieferung, die Jaffé überhaupt nicht gekannt und Dümmler erst verspätet in den Nachträgen verwertet hat[6], steht gerade für unseren Zweck im Vordergrund.

Als Teilnehmer der Synode und Aussteller des Mahnschreibens werden nach der Konzeptüberlieferung der Bonifatius-Briefe folgende 6 genannt: Boni-

[1]) KG. Deutschlands 2, 529.

[2]) So neben anderen Mühlbacher, Karol. Reg. Nr. 43e.

[3]) Dobenecker, Reg. Thur. Nr. 18 ist geneigt Hauck zuzustimmen; Werminghoff, MG. Conc. 2, 2 A. 6 gibt beide Annahmen und auch die dritte, meines Erachtens von vornherein nicht ernst zu nehmende von Loofs, in Dadanus eine Verderbung von Davidus (dem Bischof von Speyer) zu suchen, wieder, ohne sich im Text und Register nach der einen oder anderen Seite zu entscheiden.

[4]) Hieran halte ich mit Hauck KG. 1, 560 A. 2 fest gegen Hahn und Dümmler, die diese Zusammenkunft mit einer allgemeinen fränkischen Synode vom J. 745 in Beziehung bringen wollten. (Vgl. Bonifatius-Briefe S. 147 A. 3.)

[5]) Nr. 73 S. 146 ff. meiner Ausgabe. Vgl. die Vorbemerkung S. 146 und meine Sonderuntersuchung der Überlieferung Neues Arch. 40. Bd.

[6]) MG. Epp. 3, 721; dieser Nachtrag ist der Forschung so gut wie entgangen und, soviel ich sehe, nur von Dobenecker ernstlich verwertet.



fatius selbst und die Bischöfe Wera, Burghart, Werberht, Abel und Wilbald; das Begleitschreiben an den Priester Herefrid spricht aber ausdrücklich von acht Bischöfen und fügt an späterer Stelle noch bei, daß es durchaus Männer angelsächsischer Herkunft waren[1]. Der bisher zwar bemerkte, aber nicht erklärte Widerspruch wird nun gelöst durch die Überlieferung des Briefeingangs im Chronicon Eveshamense: „. . . Aethelbaldo regi Bonifacius archiepiscopus legatus Germanicus Romanae ecclesiae et Pera episcopus et Burchardus episcopus et Wereberchtus episcopus et Abel episcopus et Wylbaldus episcopus et Hwita episcopus et Leofwine episcopus perhennem in Christo caritatis salutem." Hier haben wir die Achtzahl, und an ihrer Zuverlässigkeit ist nicht zu zweifeln, da gerade die beiden neu Hinzugekommenen bekannte Schüler des Bonifatius waren: der uns schon geläufige Bischof Witta von Buraburg und der Chorbischof und spätere Friesenmissionar Liafwin. Der Zwiespalt in den Texten erklärt sich wohl so, daß die beiden Letztgenannten verspätet auf der Synode eintrafen, so daß ihre Namen nicht mehr in den Entwurf aufgenommen werden konnten, sondern erst in die Ausfertigung, auf welche in letzter Linie der Text der Chronik von Evesham zurückgeht.

Nun aber gilt es die Namen zu deuten: Burchard und Willibald sind uns bekannt, über Witta und Liafwin ist soeben schon gesprochen, Abel war nach dem Wunsch des Bonifatius 744 zum Erzbischof von Reims ausersehen und bei dem Papst zur Verleihung des Palliums vorgeschlagen, konnte aber gegen Milo von Trier und Reims nicht durchdringen[2]. Den Versuch, den Bischof Werberht auf Hartbert von Sens zu deuten[3], wird niemand festhalten wollen, seit das ähnliche Bemühen, den Bischof Wera zu Witta von Buraburg umzuwandeln, durch das Auftauchen des wirklichen Witta so gründlich abgeführt worden ist. Überhaupt kann gegen das gewaltsame Verbessern und Zerren an den Namen gegenüber einer so guten Überlieferung, wie sie in den Bonifatius-Briefen immerhin vorliegt, nicht scharf genug Einspruch erhoben werden.

Zu unserem noch immer obdachlosen Dadanus gesellen sich also gleich noch zwei weitere Kollegen: Wera und Werberht. Eine saubere Hilfe, die uns durch diese Bischofsliste wird! In der Tat ist den schon vorhandenen Deutungen daraus schnell noch eine neue zugewachsen: Dümmler vermutete in Wera (oder Pera, welche Namensform des Chronicon Eveshamense er vorzieht) unseren großen Unbekannten von Erfurt[4].

[1]) Nr. 74 S. 155: Preterea nos octo episcopi, qui ad unum synodum convenimus ... deprecamur; S. 156: de eadem Anglorum gente nati et nutriti. In dieser Stelle liegt, nebenbei bemerkt, auch das von Holder-Egger und Hauck übersehene ausdrückliche Zeugnis für die angelsächsische Herkunft Burchards von Würzburg.

[2]) Nr. 57 S. 102, Nr. 58 S. 105 und nochmals Nr. 86 S. 193 Z. 14—20.

[3]) So Hahn, Forsch. z. deutsch. Gesch. 15, 77.

[4]) MG. Epp. 3, 721.



Ich will aber versuchen, die Frage zunächst von der negativen Seite anzufassen. In der Reihe der 8 Bischöfe fehlt unser Dadanus. Der eine Schluß, der sich daraus ziehen ließe, daß Dadanus mittlerweile gestorben sei, ist bei der kurzen Frist von 4 Jahren zwischen dem Concilium Germanicum und unserer Liste nicht gerade wahrscheinlich, wenn auch nicht einfach abzuweisen. Man braucht nur etwa an die ungewöhnlich rasche Folge der Kölner Bischöfe in jener Zeit zu denken. Die Möglichkeit dieser Erklärung wird aber noch weiter eingeengt durch die Angabe Liudgers in seinem Leben Gregors von Utrecht, daß nur zwei der namhaften Schüler des Bonifatius vor diesem selbst aus dem Leben schieden: Wigbert, der erste Abt von Fritzlar, und Burchard, der erste Bischof von Würzburg[1]. Man müßte hier wieder zu der Erklärung greifen, daß Dadanus, obwohl 742 mitten unter vertrauten Schülern des Bonifatius genannt, selbst diesem Kreis nicht angehört oder daß Liudger uns irrig berichtet habe. Will man diesen ganzen wenig aussichtsreichen Weg nicht betreten, dann bleibt nur noch die zweite Erklärung, daß Dadanus nicht Angelsachse war; denn Bonifatius wird — das sehen wir aus der nachträglichen Beifügung Wittas und Liafwins — allen Nachdruck darauf gelegt haben, die Bischöfe angelsächsischen Stammes möglichst vollzählig zu seiner Erklärung zu vereinen.

Kehren wir unter diesem Gesichtspunkt zur Fragestellung wegen der Liste des Concilium Germanicum zurück, ob eher für Utrecht oder für Erfurt ein Nicht-Angelsachse zum Bischof bestellt worden sei, so kann die Antwort nicht zweifelhaft sein. In Friesland, wo Willibrord durch viele Jahre, soviel wir sehen, fast nur mit angelsächsischen Hilfskräften gearbeitet hatte, dürfte Bonifatius einem der bewährten Mitarbeiter Willibrords das Utrechter Bistum und die Leitung der Friesenmission übertragen haben. Anders bei Erfurt; hier war es ein auch mit Rücksicht auf den Majordomus in der Tat naheliegendes Zugeständnis, daß sich unter den drei neuen Bischöfen neben den Angelsachsen Burchard und Witta wenigstens *ein* Franke befand. Diese Erwägung stützt die Fragestellung von Hauck, in der auch ich nach wie vor das Ausschlaggebende sehe. Bei der Frage, wer an der Seite des Bonifatius auf dem seit vielen Jahrzehnten ersten fränkischen Konzil vorhanden sein mußte, stehen Utrecht und Erfurt nicht auf gleicher Linie. Friesland wurde von Bonifatius nach Willibrords Tod mitversehen, aber es war nicht sein eigentliches Arbeitsfeld; er hat sich ihm erst gut ein Jahrzehnt später wieder neu zugewendet. Die Bistümer in Ostfranken, Hessen und Thüringen aber hatte er nicht neu *besetzt*, sondern eben erst neu *geschaffen*; ihre Vertreter *konnten* gegenüber der planmäßigen Opposition des größten Teils der altfränkischen Bischöfe an der Seite ihres Meisters gar nicht fehlen.

[1]) Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liudgero, ed. Holder-Egger SS. 15, 72: duo autem ex illis electis dei Wigbertus et Burghardus ante magistrum migraverunt a seculo.



Das Fortbleiben des Erfurter Bischofs vom Concilium Germanicum wäre zehnmal auffälliger gewesen als das des Utrechters [1].

Es steht noch die Entscheidung über Wera und Werberht aus. Mit Versuchen einer bestimmten Ordnung nach Rang und Alter ist den Listen dieser Zeit schwer beizukommen, aber so viel scheint mir allerdings sicher, daß nicht ein Chorbischof an die Spitze der Reihe gestellt wurde; und da die Deutung, daß etwa ein oder der andere englische Bischof an dem Einschreiten gegen König Aethelbald teilgenommen haben könnte, nicht zutrifft, muß Wera ein fränkischer Bischof gewesen sein. Hier liegt nun allerdings die Beziehung auf Utrecht nahe. Die Anciennität gab ihm sogar ein Recht darauf, die Reihe zu eröffnen; denn Utrecht war, von der bayerischen Kirche abgesehen, das erste Bistum, das Bonifatius (Ende 739 oder Anfang 740) besetzte. Werberht vermag ich nicht unterzubringen; er dürfte Chorbischof gewesen sein wie Liafwin und wie, dem tatsächlichen Wirkungsgebiet nach, auch Abel, da er ja in Reims nicht angekommen war.

Unsere Liste mit den Namen 8 fränkischer Bischöfe angelsächsischer Herkunft gibt, in entsprechend wachsenden Zahlen der Priester, der Diakonen und der niederen Kleriker, der Mönche und Nonnen nach unten verfolgt, zugleich ein Bild von dem Massenzudrang angelsächsischer Geistlicher zum Dienst in der fränkischen Kirche. Dieser Mitarbeiterschaft seiner Landsleute hat sich Bonifatius nicht nur in den Anfängen seiner Missionstätigkeit bedient, da die Verwilderung der fränkischen Kirche ihn geeignete Hilfskräfte im Lande selbst kaum finden ließ, sondern auch in der späteren Zeit seines Wirkens, und zwar in schier gesteigertem Maß, so daß es, wie unser Beispiel zeigt, noch gut abging, wenn sich unter 5 Bischöfen, die Bonifatius in der Zeit von Ende 739 bis Ende 741 neu bestallte (Utrecht, Würzburg, Buraburg, Erfurt, Eichstätt), neben 4 Angelsachsen ein Franke befand. Man braucht nicht Stimmungen der Gegenwart hinein-

[1]) Die erst durch den Erfurter Chronisten Nikolaus von Siegen zu Ende des 15. Jh. gedeckte Tradition, daß Adalher, einer der Märtyrergenossen des Bonifatius, der erste Bischof von Erfurt gewesen sei, verdient keinerlei Glauben. Erstens wird Adalher (oder Ethelheri) in Willibalds Vita Bonifatii (ed. Levison S. 48) ausdrücklich als Priester, nicht als Bischof bezeichnet; dann aber können wir die Ausgestaltung der Tradition Schritt für Schritt verfolgen. Nachdem in den Ann. S. Petri Erphesfurtenses antiqui ed. Holder-Egger, Mon. Erphesfurtensia. SS. rer. Germ. S. 19, zum J. 1154 die kurze Notiz: XII. kal. Maii translatio sancti Adelharii in Erphesfurt vorangegangen war, folgte in der Chronica S. Petri Erfordensis moderna a. a. O. S. 178 zum J. 1154 die ausführlichere Nachricht: Eodem anno XII. kal. Maii inventus est sanctus Adelarius et VII. kal. Augusti sanctus Eobanus in monasterio sancte Marie virginis Erfordie. Eoba war Chorbischof und zur Nachfolge im Bistum Utrecht bestimmt. Im Liber Cronicorum Erfordensis sind darauf bereits beide, Adalhar und Eoba, zu Bischöfen gemacht (a. a. O. S. 779: A. D. MCLIIII corpora sanctorum episcoporum Adelarii et Eobani in Erfordia sepulta in monasterio beate Marie virginis inventa sunt et cum magna gloria translata. Von hier war nur mehr ein kleiner Schritt dahin, den in Erfurt bestatteten Bischof Adalher als Bischof von Erfurt selbst zu deuten.



zutragen, um zu erkennen, daß dadurch Gegensätze und Reibungsflächen gegeben waren. Bonifatius selbst hat dieser Erkenntnis in dem schönen Brief an Fulrad-Pippin[1] mit der Bitte um Duldung und Fürsorge für seine Landsleute am besten Ausdruck gegeben.

Nach 746 können wir kein Zeugnis für Leben und Walten der Bischöfe von Buraburg und Erfurt mehr aufbringen. Die große Obödienzerklärung vom J. 747, auf die Papst Zacharias am 1. Mai 748 antwortete[2], deren Schwergewicht allerdings in der Heranziehung des bis dahin fernerstehenden Westens lag, hat von Bischöfen unserer Gruppe nur Burchard von Würzburg unterschrieben; ebenso erscheint auf der Synode von Compiègne v. J. 757 nur Burchards Nachfolger Megingauz[3]. Auch Willibald von Eichstätt, der doch noch bis 787 lebte, tritt nach den urkundlichen Zeugnissen dieser und der nächsten Jahre ganz zurück. Dieses Versagen der Zeugnisse brauchte daher auch weder gegen das Fortleben der ersten Bischöfe von Buraburg und Erfurt, noch gegen das Fortbestehen ihrer Bistümer gedeutet zu werden.

Ein Zeugnis bedenklichen Stillschweigens liegt uns aber in der spätestens 768 geschriebenen Vita Bonifatii des Priesters Willibald vor[4]. Schon im Bericht über die Gründung der bayerischen Bistümer findet sich ein Widerspruch, indem von 4 Neugründungen gesprochen ist, aber nur 3 (Salzburg, Freising, Regensburg) aufgezählt werden[5], was die einzelnen Handschriften veranlaßte, gesonderte Wege zu gehen und als viertes Bistum teils Passau, teils Eichstätt, teils das kurzlebige, bald wieder mit Augsburg vereinigte Versuchsbistum Neuburg a. d. Donau beizufügen. Die Gründung der Bistümer im eigensten Missionsgebiet des Bonifatius wird aber in folgende Worte gekleidet[6]: „Et duos bonae industriae viros ad ordinem episcopatus promovit, Willibaldum et Burchhardum eisque in intimis orientalium Franchorum partibus et Baguariorum terminis ęcclesias sibi commissas inpertiendo distribuit. Et Willibaldo suae gubernationis parrochiam commendavit in loco cuius vocabulum est Haegsted, Burchhardo vero in loco qui appellatur Wirzaburch dignitatis officium delegavit et ęcclesias in confinibus Franchorum et Saxonum atque Sclavorum suo officio deputavit."

Das ist ein starkes Stück: die Gründung der Bistümer Buraburg und Erfurt wird hier einfach totgeschwiegen. In Unwissenheit kann der Grund nicht

[1]) Nr. 93 S. 212.

[2]) Nr. 82 S. 182.

[3]) MG. Conc. 2, 62.

[4]) Über die Abfassungszeit vgl. die überzeugenden Ausführungen von W. Levison, Vitae Bonifatii SS. rer. Germ. S. X. Die Vita ist im Auftrag Luls von Mainz und Megingauz von Würzburg verfaßt und den beiden Männern gewidmet; Megingauz aber starb spätestens am 26. September 768, da auf der römischen Synode vom J. 769 bereits sein Nachfolger Bernwelf erscheint.

[5]) ed. Levison S. 38.

[6]) A. a. O. S. 44.



liegen[1], und auch die Annahme von Flüchtigkeit, die allerdings den Zwiespalt bei den bayerischen Bistümern erklärt, dürfte hier nicht ausreichen. Die Vita ist im Auftrag, aber auch unter der Aufsicht Luls von Mainz geschrieben[2]. Zu den mehrfachen Stellen, an denen die Zensur Luls gewaltet hat, zähle ich auch die unsere[3]. Es mußte ihm nicht genehm erscheinen, die Erinnerung an die Gründung von Buraburg und Erfurt festzuhalten. Der Verdacht gegen Lul, der in dieser Annahme liegt, trifft keinen Unbescholtenen. Daß er kein zuverlässiger Wahrer der Schöpfungen und Absichten seines Meisters war, hat er in seinem Verhalten gegen Fulda und dessen ersten Abt Sturmi klar erwiesen. In Mißachtung der Unabhängigkeitsstellung, die der greise Bonifatius dieser seiner Lieblingsgründung gesichert hatte, hat er den Kampf gegen Sturmi und sein Kloster eröffnet, bei Pippin die Einverleibung Fuldas unter Mainz durchgesetzt und in den Jahren 763 bis 765 selbst über Fulda geschaltet. Als er vor dem zähen Widerstand der Fuldaer Mönche schließlich zurückweichen mußte, hat er mehrere Jahre später sein Eigenkloster Hersfeld als ein Trutz-Fulda gegründet[4]. Dem Ehrgeiz dieses Mannes ist auch das Vorgehen gegen den Fortbestand des hessischen und thüringischen Bistums wohl zuzumuten. Mit wirtschaftlichen Schwierigkeiten werden diese jungen Bistümer alle gekämpft haben; aber sie dürften bei der Auflassung von Buraburg und Erfurt nur den Vorwand abgegeben haben, nicht ausschlaggebend gewesen sein. Kümmerlichere Anfänge, als sie für das kleinere Eichstätt im Leben Willibalds treuherzig geschildert werden, dürften selten einem Bistum beschieden gewesen sein. Mit ihnen konnte es gerade Erfurt getrost aufnehmen, wenn seine Entwicklung nicht gewaltsam gehemmt worden wäre. Übrigens nahm Lul mit seinem Vorgehen nur eine alte Mainzer Tradition wieder auf. Schon in einem seiner frühesten Tätigkeitsberichte an Papst Gregor II. hatte Bonifatius darüber Klage geführt, daß Bischof Gerold von Mainz sein Wirken in Hessen und Thüringen als Eingriff in eigene Diözesanrechte bekämpfe, so wenig er sich bis dahin um diese Teile seines weiten Sprengels gekümmert hatte[5]. Sicher ist, daß Mainz aus der Aufhebung der beiden jungen Bistümer den größten und dauernden Vorteil gezogen hat.

Über den Zeitpunkt des Aufhörens lassen sich nur ganz unsichere Vermutungen aufstellen. Aller Wahrscheinlichkeit nach erfolgte die Aufhebung

---

[1]) Um so weniger, da die Vita mit Benützung der Briefsammlung gearbeitet ist, aus welcher der Verfasser den wahren Hergang kennen mußte.

[2]) Das gesteht Willibald in der Einleitung S. 1—2 selbst zu; viel schärfer ist dies in der erst aus dem Anfang des 11. Jh. stammenden Vita quarta ausgedrückt; S. 105: primitus in ceratis tabulis ad probationem domni Lulli et Megingaudi et post eorum examinationem in pergamenis rescribendam, ne quid incaute vel superfluum exaratum appareret.

[3]) Daß diese Zensur Luls mehrfach eingegriffen hat, gesteht auch Levison S. XII zu, der sonst in der Annahme des Ausmaßes dieser Zensur nicht so weit wie Wattenbach gehen möchte.

[4]) Vgl. Tangl, Die Fuldaer Privilegienfrage, Mitteil. d. Instituts f. österr. Gesch.-Forsch. 20, 224—228. Die Bezeichnung „Trutz-Fulda“ für Hersfeld hat Hauck geprägt (KG. 2, 60).

[5]) Vgl. die Antwort des Papstes vom 4. Dezember 724, Nr. 24 S. 42 Z. 25—31.

nicht einheitlich, sondern da und dort anläßlich der Erledigung der Bischofsitze, und sie vollzog sich am leichtesten, wenn sie gleich anläßlich der ersten Erledigung eintrat. Die Stelle der Vita Bonifatii bietet hierfür keinen brauchbaren Anhalt; die Unterdrückung konnte damals schon vollzogen, sie konnte im Gange oder erst geplant sein. Besser faßbar ist hierfür die erste Urkunde Karls d. Gr. für Hersfeld vom 5. Januar 775[1].

Lul war bei der Gründung Hersfelds andere Wege gewandelt als Bonifatius bei der Gründung Fuldas. Dieser hatte Fulda dem kanonischen Einfluß des Diözesanbischofs entzogen und es — auf fränkischem Boden damals noch nicht erhört — unmittelbar unter päpstlichen Schutz gestellt. Lul aber behielt Hersfeld ganz in eigener Hand — er wurde ja selbst zugleich Hersfelds erster Abt — und beeilte sich, sein Kloster außerdem unter Königsschutz zu stellen. Dieser Mundbrief liegt in der Urkunde Karls d. Gr. vor, aus der uns hier ein Satz interessiert: „Expetivit nobis predictus pontifex, ut nullus archidiaconus aut missus episcoporum Mogonciae, Austriae, Toringiae ipsum monastirium nec abbatem . . . in rebus eorum mansionaticus preparandum nec faciendum . . . se presumant." Zunächst ist hier der „episcopus Austriae" zu deuten. An Austrasien im Sinne der Merovingischen Zeit und des Majordomats der ersten Karolinger ist hier nicht mehr zu denken; der Begriff schlösse dann den eben ausdrücklich genannten Bischof von Mainz mit ein und mit ihm eine ganze Reihe anderer Bischöfe, die wie der von Trier oder Lüttich mit Hersfeld nicht das geringste zu schaffen hatten. Es kann kaum zweifelhaft sein, daß der Begriff hier für Ostfranken gegenüber Rheinfranken gebraucht ist. Dann heißt aber der Satz statt teilweise auf Territorien einheitlich auf Bischofsitze angewendet: „kein Archidiakon oder Missus der Bischöfe von Mainz, Würzburg oder Erfurt". Jedenfalls, das ist gar nicht zu bestreiten, rechnet die Urkunde noch mit einem „Bischof von Thüringen" und darunter kann kein anderer als der Erfurter verstanden sein. Der Schluß wäre dann, daß es Anfang 775 entweder noch einen Bischof von Erfurt gab oder daß zum mindesten die Tradition an den Sonderbestand dieses Bistums in der Reichskanzlei damals noch festgehalten wurde[2].

Das führt uns aber zugleich schon bis nahe an die äußerste mögliche Grenze für das Bestehen der beiden Bistümer. Denn seit der zweiten Hälfte der 70er Jahre, besonders seit dem Paderborner Reichstag von 777 setzte die Sachsenmission großen Stils ein. Bei ihr aber haben die beiden Bistümer, obwohl ihrer Lage nach zunächst berufen, keinerlei Rolle mehr gespielt. Sie waren unterdrückt worden, bevor sie noch in die Lage kamen, einer wahrhaft großen Aufgabe zu dienen, die dann auch ihren dauernden Bestand nicht mehr in Frage gestellt haben würde.

[1]) MG. Diplomata Karolinorum 1, 128 DK. 89, Original; Faks. Kaiserurk. in Abbild. I. 2. Über die Bedeutung der Urkunde vgl. Hauck, KG. 2, 60 A. 3.

[2]) In der Nachurkunde Ottos I. (DO. I. 4), zu einer Zeit, da man die Aufzählung unserer Urkunde nicht mehr verstand, lautet die Stelle einfach: „ut nullus episcopus".



Die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800[1].

Von

Albert Brackmann.

Die historische Auffassung des Aktes vom 25. Dezember 800 hat Jahrhunderte unter dem Drucke politischer Ansichten gelitten. Schon in der Stauferzeit standen sich die beiden Hauptauffassungen unvereinbar gegenüber: auf der einen Seite die kuriale von der Übertragung der Kaiserwürde durch den Papst, am schärfsten formuliert in dem Schreiben Innocenz' III. vom März 1202[2]; auf der anderen Seite die kaiserliche von der Kaiserwahl durch das römische Volk, nachdrücklich ausgesprochen gelegentlich der Kanonisation Karls d. Gr. in der staufischen Legenda Karoli[3], verkündet auch vom Reichsannalisten der Marbacher Annalen[4]; beide Auffassungen von den Historikern und Staatsrechtslehrern des späteren Mittelalters und der beginnenden Neuzeit mit den verschiedenartigsten Gründen vertreten. Für die Stärke dieser Anschauungen spricht es, daß selbst die kritische Forschung des 19. und 20. Jahrhunderts sich nicht aus ihrem Banne zu lösen vermocht hat; denn beispielsweise Wilhelm Sickels bekannter Aufsatz über „Die Kaiserwahl Karls d. Gr." aus dem Jahre 1899[5] ist sachlich nur eine Weiterführung der uralten Wahltheorie, die schon von Hugo Grotius, Villari,

---

[1]) Die Grundgedanken dieser Abhandlung waren für Seminarübungen des Sommersemesters 1914 niedergeschrieben. Wenn ich sie dem verehrten Herrn Jubilar widme, so hoffe ich, daß er den skizzenhaften Charakter mit den Zeitverhältnissen entschuldigen wird.

[2]) Es fand um seiner Bedeutung willen Aufnahme in die Dekretalen Gregors IX., Lib. I tit. VI de electione c. 34 (ed. Friedberg II 79 f.): „Illis principibus ius et potestatem eligendi regem, in imperatorem postmodum promovendum, recognoscimus, ut debemus, ad quos de iure ac antiqua consuetudine noscitur pertinere; praesertim cum ad eos ius et potestas huiusmodi ab apostolica sede pervenerit, quae Romanum imperium in personam magnifici Caroli a Graecis transtulit in Germanos . . ."

[3]) ed. Rauschen II c. 1; I c. 4.

[4]) ed. Bloch S. 7 f.: . . . cum tanti tamque famosi viri per totum orbem terrarum fidei probitatisve fama pervolavit, Romani potentissimum Romanum imperium, immo et papae electionem sibi praescripserunt. Igitur precibus beati Leonis papae et principum regni omniumque primatum admonitus, tam Dei quam hominum voluntati consentiens cum magno universalis cleri plebisque tripudio in die natalis Domini ... a. 801 ante altare b. Petri apost. Romae a Leone papa consecratus et unctus est Karolus imperator . . .

[5]) Mitteilungen des Instituts f. österreich. Geschichtsforschung XX 1 ff.



Bünau, Pütter u. a. mit vielem, leider unnütz verschwendetem Scharfsinn gestützt wurde. Albert Hauck hat die Verschiedenheit der gegenwärtigen Anschauungen mit Worten gekennzeichnet, die ich mir nicht versagen kann, hier zu wiederholen [1]: „Hören wir auf der einen Seite: Der Vorgang am Weihnachtsfest 800 ist rechtlich als Kaiserwahl zu betrachten (Sickel), so auf der anderen: Die Kaiserkrönung kann nichts anderes als eine Huldigung des Papstes gewesen sein (Ohr) [2]. Nehmen die einen, die Gedanken Döllingers [3] fortführend, an, das Kaisertum sei das letzte Ziel der Politik Karls oder seines Ratgebers Alkuin gewesen (Sickel, Kleinclausz) [4], so die anderen, der Gedanke gehöre dem Papste, der einen Kaiser zum Gerichte über seine Feinde brauchte (Sackur [5])." Er selbst entscheidet sich für den päpstlichen Ursprung des Gedankens, allerdings mit dem Zusatz, daß die Motive des Aktes rätselhaft seien [6], und auch die neuesten Darstellungen der Geschichte dieser Zeit [7] zeigen eine mehr oder minder ausgeprägte Hinneigung zu dem einen oder anderen Standpunkt.

Bei der Beurteilung dieses Standes der Forschung ist es nützlich, sich klar zu machen, daß der alte Streit der politischen Meinungen über die Frage entstand, ob der Papst *oder* Karl d. Gr. Urheber des „Kaiserprojektes" gewesen sei. In dieser Fragestellung liegen aber eigentlich zwei Fragen enthalten: nach der Entstehung des „Kaiserprojektes" und nach dem Urheber des Krönungsaktes vom 25. Dezember 800. Versucht man beide Fragen zu scheiden, so ergeben sich mancherlei Gesichtspunkte, die beachtenswert sind.

Die zeitgenössischen Berichte beschäftigen sich ausschließlich mit der zweiten Frage. Schon Ignaz Döllinger erkannte, daß diese Berichte nicht miteinander in Einklang zu bringen seien, da der päpstliche Biograph die Ereignisse ganz anders darstelle als die fränkischen Chronisten; aber er verbaute sich eine richtige Erkenntnis der Dinge durch die Folgerung, daß der päpstliche Bericht die Ereignisse „durchweg absichtlich zurechtmache, verschweige und entstelle" und „die sich wechselseitig ergänzenden Angaben der Fuldaer, Lorscher oder Einhardischen Annalen und der Chronik von Moissac" den Vorzug verdienten. In den gleichen Fehler verfielen alle, die den päpstlichen *oder* den fränkischen Bericht bevorzugten oder

[1]) Kirchengeschichte Deutschlands 3. 4 II 107 Anm. 1.

[2]) Wilhelm Ohr, Die Kaiserkrönung Karls des Großen. Eine kritische Studie, Tübingen und Leipzig 1904.

[3]) Ignaz Döllinger, Das Kaisertum Karls des Großen und seiner Nachfolger, im Münchener Historischen Jahrbuch von 1865, S. 301 ff.

[4]) Arthur Kleinclausz, L'empire Carolingien, ses origines et ses transformations, Paris 1902.

[5]) Ernst Sackur, Ein römischer Majestätsprozeß und die Kaiserkrönung Karls des Großen, in der Historischen Zeitschrift, Neue Folge, Band 51 (1901) S. 385 ff.

[6]) A. a. O. S. 111.

[7]) Ludo Moritz Hartmann, Geschichte Italiens im Mittelalter II 2 S. 347 ff.; Dietrich Schäfer, Deutsche Geschichte I S. 116 ff.; Gerhard Seeliger in: The Cambridge Medieval History vol. II (1913) S. 620 ff.



die den einen durch den anderen zu ergänzen suchten. In Wahrheit sind beide Berichte tendenziös; sie verschweigen Tatsachen oder biegen sie zugunsten eines bestimmten politischen Standpunktes um.

Der Gegensatz der Berichte beruht bekanntlich darauf, daß nach dem kurialen[1] die Kaiserwürde durch den Akt der päpstlichen Krönung erneuert wurde, bestehend aus der eigentlichen Krönung, dem Zuruf des römischen Volkes und den „laudes"; nach dem fränkischen[2] durch die Bitte des „christlichen Volkes" und den freien Entschluß Karls d. Gr., während die Krönung nur als abschließende kirchliche Handlung erscheint. Weniger pflegt beachtet zu werden, daß der Gegensatz sich auch auf den Begriff des Imperiums erstreckt: dort „bestellen" der Papst und „alle treuen Römer" Karl wegen seiner Liebe zur römischen Kirche zum „imperator Romanorum"; hier übernimmt Karl auf Bitten des Papstes, der Geistlichen und des ganzen christlichen Volkes die kaiserliche Würde, weil das griechische Kaisertum vakant und weil Karl im Besitze Roms ist, wo alle alten Cäsaren residierten, weil er außerdem Italien, Gallien und Germanien besitzt. Dort handelt es sich um das spezielle römische Kaisertum, das der Papst und die Römer verleihen, hier um das universale Kaisertum der römischen Cäsaren, das an die Stelle des vakanten griechischen Kaisertums tritt und seine Rechtsgrundlage durch den Besitz Roms und des größten Teiles des alten römischen Reiches empfängt. Dem offiziösen Charakter der Quellen gemäß dürfen wir ohne weiteres annehmen, daß wir es dort mit der päpstlichen, hier mit der kaiserlichen Auffassung der Dinge zu tun haben.

---

[1]) Vita Leonis III im Liber pontificalis, ed. L. Duchesne II S. 7: Post haec advenientem diem Natalis Domini nostri Jesu Christi in iamdicta basilica b. Petri apostoli omnes (d. h. die beim vorher erzählten Reinigungseide Leos III. anwesenden archiepiscopi seu episcopi et abbates et omnes Franci, qui in servitio eidem magni regis fuerunt, et cuncti Romani) iterum congregati sunt. Et tunc venerabilis et almificus praesul manibus suis propriis pretiosissima corona coronavit eum. Tunc universi fideles Romani videntes tanta defensione et dilectione, quam erga sanctam Romanam ecclesiam et eius vicarium habuit, unanimiter altisona voce Dei nutu atque b. Petri clavigeri regni caelorum exclamaverunt: Carolo piissimo augusto, a Deo coronato magno pacifico imperatori vita et victoria. Ante sacram confessionem b. Petri apostoli plures sanctos invocantes ter dictum est; et ab omnibus constitutus est imperator Romanorum.

[2]) Annales Laureshamenses zum Jahre 801, Mon. Germ. Script. I S. 38: Et quia iam tunc cessabat a parte Graecorum nomen imperatoris et femineum imperium apud se habebant, tunc visum est et ipso apostolico Leoni et universis sanctis patribus, qui in ipso concilio aderant, seu reliquo christiano populo, ut ipsum Carolum regem Franchorum imperatorem nominare debuissent, qui ipsam Romam tenebat, ubi semper Caesares sedere soliti erant, seu reliquas sedes, quas ipse per Italiam seu Galliam necnon et Germaniam tenebat; quia Deus omnipotens has omnes sedes in potestate eius concessit, ideo iustum eis esse videbatur, ut ipse cum Dei adiutorio et universo christiano populo petente ipsum nomen haberet. Quorum petitionem ipse rex Karolus denegare noluit, sed cum omni humilitate subiectus Deo et petitioni sacerdotum et universi christiani populi in ipsa nativitate Domini nostri Jesu Christi ipsum nomen imperatoris cum consecratione domni Leonis papae suscepit . . .



Es ist klar, daß es sich bei diesen Auffassungen um zwei diametral entgegengesetzte Gedankenreihen handelt. Jeder Versuch, sie miteinander in Einklang zu bringen oder sie durcheinander zu ergänzen, ist daher von vorneherein zur Aussichtslosigkeit verurteilt. Wer etwa in den abschließenden Worten des päpstlichen Berichtes „et ab omnibus constitutus est imperator Romanorum" eine Bestätigung des fränkischen Berichtes von dem Anteil des „christlichen Volkes" an der Erneuerung der Kaiserwürde oder gar einen Hinweis auf einen vorangegangenen (!) Wahlakt erblicken möchte, tut dem Sinn des Ganzen Gewalt an; diese kurzen Schlußworte klingen wie ein schwacher Versuch, den Krönungsakt als einen Ausdruck des Gesamtwillens aller Anwesenden hinzustellen, nicht aber wie die Schilderung der Haupthandlung, der die Krönung als Schlußakt folgte. Solche Versuche scheitern vor allem an den vielbesprochenen Worten Einhards in der Vita Caroli c. 28[1]. Mit ihrer nicht anders zu deutenden[2] Verurteilung des päpstlichen Krönungsaktes sind sie der deutlichste Beweis für den Gegensatz der Anschauungen. Sie beweisen aber zugleich auch, daß die päpstliche Auffassung an jenem 25. Dezember 800 siegte; denn der Unwille, von dem Einhard spricht, wäre gegenstandslos gewesen, wenn Karl damals wirklich aus eigenem Entschlusse, wie die fränkischen Reichsannalen berichten, oder durch formale Wahl die Kaiserwürde angenommen hätte. Der kuriale Bericht trifft daher wenigstens in dem einen Hauptpunkte zu, daß die Handlung des 25. Dezember durch den Papst und nicht durch den Frankenkönig veranlaßt wurde. In diesem Zusammenhange verdient es immerhin beachtet zu werden, daß Theophanes in seiner Chronographia den kurialen und nicht den fränkischen Bericht stützt; denn er erzählt weder von einem Wahlakt noch von der Zustimmung des ganzen Volkes, sondern nur von der Krönung durch den Papst, und zwar mit Worten, die beweisen, daß man in Byzanz zwischen 810/11—814/15[3] eine ganz bestimmte Anschauung von der Erneuerung der römischen Kaiserwürde hatte. Man wußte dort oder glaubte wenigstens zu wissen, daß die Kaiserkrönung durch Leo III. die Gegenleistung des Papstes für die Hilfe gewesen sei, die Karl d. Gr. ihm in der Bedrängnis durch seine römischen Feinde geleistet hatte[4]. Mag sich dieser byzantinische Schriftsteller in seinen Angaben über die Krönungszeremonien

---

[1]) Quo tempore imperatoris et augusti nomen accepit; quod primo in tantum aversatus est, ut adfirmaret, se eo die, quamvis praecipua festivitas esset, ecclesiam non intraturum, si pontificis consilium praescire potuisset.

[2]) Der Versuch der Anhänger der „Wahltheorie", die Stelle abzuschwächen, ist gänzlich mißlungen und sollte nicht wiederholt werden.

[3]) In diesen Jahren entstand die Chronographia; vgl. K. Krumbacher, Geschichte der Byzantinischen Literatur, 2. Aufl., München 1897, S. 342.

[4]) ed. de Boor I S. 472 f.: *ὁ δὲ* (d. h. der Papst) *προσφυγὼν Καρούλῳ, ἠμύνατο τοὺς ἐχθροὺς αὐτοῦ πικρῶς καὶ πάλιν ἀπεκατέστησεν αὐτὸν εἰς τὸν ἴδιον θρόνον, γενομένης τῆς Ῥώμης ἀπ' ἐκείνου καιροῦ ὑπὸ τὴν ἐξουσίαν τῶν Φράγγων. ὁ δὲ τὸν Κάρουλον ἀμειβόμενος ἔστεψεν αὐτὸν εἰς βασιλέα Ῥωμαίων ἐν τῷ ναῷ τοῦ ἁγίου ἀποστόλου Πέτρου* . . .

geirrt haben[1], sein Bericht beweist jedenfalls, daß wenige Jahre nach den Ereignissen, um die es sich hier handelt, in Byzanz die Anschauung verbreitet war, der Akt des 25. Dezember 800 sei auf die Initiative des Papstes zurückzuführen. Aber selbst wenn man Theophanes als einseitig aus römischen Kreisen unterrichtet ablehnen wollte, so würden doch die Worte Einhards völlig genügen, um den Papst als alleinigen Urheber des Krönungsaktes erkennen zu lassen. Und in der Tat vertreten die meisten neueren Darstellungen diese Auffassung.

Gerade die gründlichste Untersuchung, die dieser Frage gewidmet war, kam nun aber zu dem Resultat, daß das Motiv des Papstes für diese folgenreichste Tat des frühen Mittelalters lediglich der Wunsch war, dem Retter aus arger Not „eine großartige Ovation darzubringen“, und daß „dieser Zufall der Vater des karolingischen Kaisertums“ wurde[2]. Gegen diese Unterschätzung der Persönlichkeit Leos III. ist mit Recht sofort Einspruch erhoben und im Besonderen die Auffassung bekämpft, als ob der Krönungsakt nichts anderes gewesen sei, als „ein wohlgemeinter Theatercoup ad maiorem regis gloriam“, bei dem „zunächst niemand an rechtliche Folgen dachte“[3]. Seltsamer ist wohl nie ein politischer Akt von solcher Bedeutung beurteilt worden wie hier. Gewiß verraten die Quellen über die Hintergedanken Leos III. nichts, aber um so deutlicher sprechen die Tatsachen aus der Geschichte des Papsttums jener Zeit. Die neuesten Untersuchungen Caspars[4] haben unter anderen das wertvolle Resultat gehabt, daß sie zeigen, mit welcher Konsequenz die Päpste seit 754 ihr Verhältnis zu den fränkischen Königen umbildeten. „Keiner der Päpste von Stephan II. bis auf Hadrian I. ist wohl ein führender Geist gewesen“, so kennzeichnet Caspar treffend die Entwicklung der Dinge[5], „hier handelt es sich vielmehr um eine politische Kunst, die Gemeingut einer ganzen Gruppe von nur z. T. mit Namen bekannten Kurialen ist, um ein Erbteil altrömischer Staatsklugheit und griechischer Diplomatie.“ Von dem ursprünglichen Ziele der Befreiung vom langobardischen Joch durch Errichtung einer respublica Romanorum führt der Weg bis zur Konstantinischen Schenkung, in der ein abendländisches päpstliches Reich von dem orientalischen kaiserlichen

[1]) Man hat gegen die Glaubwürdigkeit dieses Berichtes eingewandt, daß Theophanes eine Salbung Karls berichte, die sonst nirgends erwähnt werde (vgl. z. B. Ohr a. a. O. S. 33 Anm. 2). Aber mit diesem Grunde allein kann man nicht gegen den Gesamtbericht Sturm laufen, zumal Theophanes auch über die Vorgeschichte gut unterrichtet ist: *Τῷ δ' αὐτῷ ἔτει καὶ οἱ τῆς Ῥώμης, συγγενεῖς τοῦ μακαρίου πάπα Ἀδριανοῦ, συγκινήσαντες τὸν λαὸν ἐστασίασαν κατὰ Λέοντος τοῦ πάπα, καὶ κρατήσαντες ἐτύφλωσαν αὐτόν· οὐ μέντοι ἠδυνήθησαν τελέως σβέσαι τὸ φῶς αὐτοῦ, τῶν τυφλωσάντων αὐτὸν φιλανθρώπων ὄντων καὶ φεισαμένων αὐτοῦ* (ed. de Boor S. 472). Anders müßte man nur dann urteilen, wenn es zu zeigen gelänge, daß seine Nachrichten aus kurialen Kreisen stammten.

[2]) W. Ohr a. a. O. S. 144 ff.

[3]) Vgl. Karl Hampe, „Zur Kaiserkrönung Karls des Großen“, in der Zeitschrift für Kirchengeschichte XXVI (1905) S. 465—467.

[4]) Erich Caspar, Pippin und die römische Kirche, Berlin 1914.

[5]) A. a. O. S. 203.



geschieden wird. Schon L. Duchesne[1] hat den Akt des 25. Dezember 800 mit den Anschauungen dieser Fälschung in Zusammenhang gebracht. Hier liegen in der Tat die Wurzeln für jene Vorstellung von einem römischen Kaisertum, der wir bei dem Biographen Leos III. im Liber pontificalis begegnen. Auch Zwischenglieder dieser Entwicklung, von der Fälschung der Konstantinischen Schenkung bis zum Krönungsakte des Jahres 800, lassen sich feststellen. Gleich die erste Kundgebung Hadrians I. klingt in das Gebet aus, ut fidelissimum ac christianissimum Romanum a Deo constitutum principatum ... conservare et custodire ... dignetur, una cum fidelissimis atque fortissimis Romanae reipublicae Italiae exercitibus rebelles inimicos pii imperii ... subiugare ac prosternere ... dignetur[2]. Das sind die Gedanken von der autonomen respublica Romanorum, die wir als den Hauptpunkt des politischen Programms der Päpste seit Stephan II. kennen[3], und mit ihm verbindet sich hier der Begriff des pium imperium. Wenige Jahre darauf aber schrieb Hadrian I. an Karl jenen berühmten Brief, in dem er ihn ganz unverhüllt zu Konstantin d. Gr. in Parallele setzte und ihn als zweiten Kaiser Konstantin pries: Ecce novus christianissimus Dei Constantinus imperator his temporibus surrexit[4]. Es ist unmöglich, hier die konsequente Weiterbildung der politischen Gedankenwelt der Kurie zu verkennen. Von 754 an führt der Weg der kurialen Anschauungen in direkter Linie über die Konstantinische Fälschung bis zu jenen Worten des Biographen Leos III., mit denen er die Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800 schildert; denn von dem Vergleiche Karls d. Gr. mit Konstantin bis zur faktischen Übertragung der Kaiserwürde war sachlich nur ein kleiner Schritt.

Aber auch nach dem Jahre 800 ist kein Schwanken in der Auffassung zu erkennen. Schon unmittelbar nach dem Tode Karls d. Gr. wagt sie sich wieder deutlich genug hervor. Die nachträgliche Kaiserkrönung Ludwigs des Frommen im Jahre 816 durch Stephan IV. zu Reims hat zwar in den Augen des Kaisers zweifellos nicht die prinzipielle Bedeutung gehabt, die manche ihr zuschreiben[5], aber daß der Papst sie nicht bloß als kirchlichen Weiheakt ohne Rechtswirkung wertete, wird man angesichts seiner Haltung in Sachen seiner eigenen Konsekration doch wohl annehmen dürfen. Jedenfalls äußert sich der fränkische Reichsannalist sehr zweifelnd über das Benehmen des Papstes gegenüber dem kaiserlichen

---

[1]) Louis Duchesne, Les premiers temps de l'État pontificale S. 90.

[2]) Liber diurnus form. 85 (ed. Th. Sickel S. 110); vgl. Sickel in den Prolegomena zum Liber diurnus II 13ff.

[3]) Vgl. E. Caspar a. a. O.

[4]) Codex Carolinus ep. 61 (ed. Ph. Jaffé, Bibl. rerum Germanicarum IV 199) vom Jahre 778.

[5]) Insofern möchte ich Hauck (a. a. O. 3. 4 II S. 492 Anm. 1) zustimmen. Die Kaiserkrönung Lothars I. im Jahre 817, nach dem Muster der Krönung von 813 ohne Mitwirkung des Papstes vollzogen, spricht deutlich gegen diese Annahme.

Regiment[1], so daß man aus seinen Worten die Bedenken heraushört, mit denen man in den Kreisen der Reichsregierung das Verhalten der Kurie nach dem Tode Karls d. Gr. betrachtete. Ganz deutlich wird dann die Krönung Lothars I. im Jahre 823 durch Paschalis I. — wiederum wie die des Jahres 816 ausgeführt, obwohl die faktische Krönung bereits 817 ohne Mitwirkung des Papstes vor sich gegangen war —, von demselben Reichsannalisten als staatsrechtlich unwesentlich, nur auf besonderes Bitten des Papstes vollzogen gekennzeichnet[2], so daß wir abermals auf eine gegensätzliche Auffassung und zugleich auf eine mit Nachdruck vertretene kuriale Anschauung von der Übertragung der Kaiserwürde schließen müssen. In den folgenden Jahren offenbart sich der Gegensatz vorwiegend in dem Streit um die kaiserliche Bestätigung der Papstwahlen[3]; aber auch der Gedanke von der Übertragung der Kaiserwürde durch den Papst wird von der kurialen Seite immer wieder betont. Es ist kaum nötig, das im einzelnen auszuführen. Nikolaus I. kennt nur die eine Anschauung, daß alle fränkischen Könige und Kaiser ihre Würde und ihr Reich vom Papste durch den Akt der Krönung erhielten[4], und als sich Johann VIII. nach dem Tode Ludwigs II. entschloß, die Kaiserwürde Karl dem Kahlen zu übertragen, versicherte er ihm, daß er ihn „erwählt“ und zum Kaiser erhoben habe, und diesen Anschauungen entsprach es, daß schließlich die Kurie das Kaisertum dem karolingischen Geschlechte überhaupt entzog und anderen übertrug.

Im ganzen 9. Jahrhundert bleibt also die päpstliche Auffassung dieselbe. Mögen wir die Briefe der Päpste oder den Liber pontificalis lesen, nirgends finden wir eine andere Anschauung entwickelt, als daß die Kaiserwürde vom Papst übertragen werde. Soll man wirklich annehmen, daß einzig und allein Leo III. von dieser ganzen Gedankenwelt unberührt geblieben sei und lediglich aus Gefühlsregungen des Augenblicks heraus gehandelt habe? Niemand wird den Unterschied zwischen der politischen Haltung dieses Papstes und Hadrians I. verkennen. Während dieser seine Selbständigkeit durch kluges Lavieren und zeit-

---

[1]) Annales regni Francorum zum Jahre 816 (ed. Fr. Kurze S. 144): missis interim legatis, qui quasi pro sua consecratione imperatori suggererent.

[2]) Annales regni Francorum zum Jahre 823 (ed. Fr. Kurze S. 160): Hlotharius vero, cum secundum patris iussionem in Italia iustitias faceret et iam se ad revertendum de Italia praepararet, rogante Paschale papa Romam venit et honorifice ab illo susceptus in sancto paschali die apud s. Petrum et regni coronam et imperatoris atque augusti nomen accepit.

[3]) Für diesen Streit, in dem das Reichsregiment durch die Constitutio Romana von 824 den kaiserlichen Standpunkt geltend macht, ist besonders kennzeichnend die Darstellung der Wahl Gregors IV. Während der Biograph dieses Papstes im Liber pontificalis die kaiserliche Bestätigung der Wahl einfach verschweigt, schreibt der fränkische Reichsannalist mit nachdrücklicher Betonung: (Valentino papa) defuncto, Gregorius . . . electus, sed non prius ordinatus est, quam legatus imperatoris Romam venit et electionem populi, qualis esset, examinavit (Annales regni Francorum zum Jahre 827, ed. Fr. Kurze S. 173 f.).

[4]) Vgl. darüber Hauck a. a. O. [3. 4] II S. 555 f.



weise sogar durch Anknüpfen freundlicher Beziehungen mit Byzanz[1] zu wahren suchte, schlug sich Leo III. ganz auf die fränkische Seite. Aber dieser Unterschied bezieht sich doch nur auf die Wahl der Mittel. Auch Stephan II. wandte sich in der Not des Augenblicks an Pippin, und trotzdem wahrte er die kurialen Interessen durchaus. Genau so verhielt sich Leo III. Es ist oft darauf hingewiesen, daß er sofort nach dem Tode Karls d. Gr. in Rom die kaiserliche Obergewalt unbeachtet ließ[2]. Aber schon aus der Zeit vor der Kaiserkrönung[3] besitzen wir in dem bekannten Mosaik aus dem Lateranensischen Palaste ein Zeugnis für die wahre Gesinnung Leos III.: es zeigte den Apostel Petrus mit der Rechten dem knieenden Papste das Pallium, mit der Linken dem knieenden „Carolus rex“ das Banner überreichend; seine Erklärung aber gewann es an dem Gegenstück, auf dem Christus dem Papste Silvester I. die Schlüssel, Konstantin d. Gr. das Banner gab. Mit dieser nicht mißzuverstehenden Parallele (Leo III. — Karl d. Gr., Silvester I. — Konstantin d. Gr.) stellen die von Leo III. gestifteten Bilder die Beziehung her sowohl zu jener bedeutungsvollen Gesandtschaft nach der Thronbesteigung des Papstes, die Karl d. Gr. Schlüssel und Banner der Stadt Rom überbrachte, wie auch rückwärts zu der Vorstellungswelt der Donatio Constantini und vorwärts zu dem Berichte der Vita Leonis III. über die Kaiserkrönung des Jahres 800.

Aber brauchen wir wirklich diese Stütze? Wenn wir über Leo III. nichts anderes wüßten als die Nachricht seines Biographen, so würde das völlig für die Erkenntnis genügen, daß jener Akt das Gebäude krönte, das die Päpste seit Stephan II. errichtet hatten. Wie einst Hadrian I. in seinem Briefe vom Jahre 778 an die Zeiten Konstantins d. Gr. erinnerte, so mögen auch die päpstlichen Politiker an jenem 25. Dezember geglaubt haben, die Fortsetzung jener welthistorischen Szene zu erleben, in der Konstantin d. Gr. zugunsten Silvesters I. auf seine Vorrechte über das Abendland verzichtete. Wie trübe waren mitunter die Verhältnisse für Hadrian I. gewesen! Leo von Ravenna hatte jahrelang päpstliches Gebiet besetzt gehalten, ohne daß der rechtmäßige Besitzer es hindern konnte. An anderen Stellen der Respublica Romanorum hatte Hadrian ähnliche Erfahrungen machen müssen[4]. Nie hatte Karl d. Gr. ihm geholfen, die inneren Schwierigkeiten zu überwinden. Die Korrespondenz mit Karl beschäftigt sich wiederholt mit Auseinandersetzungen über die Rechte und Pflichten des Patricius Romanorum

---

[1]) Vor allem gelegentlich des 7. ökumenischen Konzils zu Nicäa im Jahre 787.

[2]) Er ließ weder dem neuen Kaiser Ludwig d. Fr. huldigen (Simson, Jahrbücher des Deutschen Reiches unter Ludwig d. Fr. I S. 60), noch holte er dessen Einwilligung zur Hinrichtung seiner römischen Gegner ein (Hauck a. a. O. [3. 4] II S. 487 f.).

[3]) Der Biograph im Liber pontificalis erwähnt die Mosaiken vor den Ereignissen der Jahre 799/800; vgl. L. Duchesne, Le Liber Pontificalis II S. 35. Über ihre Zuverlässigkeit hat Ph. Lauer gehandelt; vgl. die Notiz im N. Archiv f. ält. deutsche Gesch. 39, S. 593 n. 309.

[4]) Vgl. hierüber Hauck a. a. O. [3. 4] II S. 87 f.

und über das gegenseitige Verhältnis der Herrscher[1]. Alle diese Anzeichen beweisen, daß die politische Lage in Rom so unklar wie möglich war. Lag es da nicht nahe, Wandel zu schaffen durch eine Neuregelung der Dinge, die den wirklichen Machtverhältnissen Rechnung trug und doch die Würde und das Ansehen des Papsttums wahrte? Der übermächtige Frankenkönig konnte ja nicht ewig auf dem Throne sitzen. Vollzog sich aber ein Wechsel der Personen, dann blieb nur die Tatsache bestehen, daß die Kaiserkrone durch den Papst verliehen war. Welche Aussichten eröffnete das für die Zukunft! Mag man Leo III. noch so niedrig einschätzen, so wird doch niemand glauben wollen, daß solche Gedanken und Hoffnungen einem Kreise fernlagen, der von jeher römische Staatsklugheit als seinen sichersten Besitz vererbte, und unmittelbar nach dem Tode Karls sind diese Hoffnungen ja in der Tat in Erfüllung gegangen.

Wenn aber der Krönungsakt ein feinberechnetes Werk kurialer Politik war, so begreift man alsbald wenigstens einen Grund des Unwillens Karls d. Gr. Es ist eine mehr als seltsame Vorstellung, daß der Frankenkönig von den Zielen und Absichten der päpstlichen Politik nichts gewußt haben sollte. Die ersten Beziehungen, die er als König zu Rom gewann, galten jenem Kreise von Männern, aus dem die Konstantinische Schenkung hervorgegangen war[2]. Der neue Papst Hadrian I., mit dem er fortan regsten Verkehr pflegte, vertrat die Gedanken dieses Kreises mit erneuter Energie und Klugheit. Wir haben bereits gesehen[3], wie Hadrian gelegentlich sogar die kaiserliche Würde mit der Person des Frankenkönigs in Beziehung brachte. In demselben Briefe aber, in dem er Karl als den neuen Konstantin d. Gr. pries, spielte er zugleich auf den Grundgedanken der Konstantinischen Schenkung an und vertrat dem Könige gegenüber die Anschauung, daß Konstantin d. Gr. einst der römischen Kirche die Herrschergewalt über das Abendland übertragen habe[4]. Wenn Karl nicht bereits vorher über die politischen Gedanken der Kurie Bescheid gewußt hätte, so mußte er wenigstens von da an wissen, wie man in Rom über die potestas in his Hesperiae partibus dachte.

Die Antwort Karls kennen wir nicht. Wahrscheinlich wird er die Ansprüche mit Schweigen übergangen oder kühl zurückgewiesen haben. Das dürfen wir aus seinem Verhalten im Jahre 796 schließen. Als damals Leo III. ihm

¹) Hauck a. a. O. $^{3.4}$ II S. 89.

²) Über die Entstehung der Fälschung in Rom zur Zeit Pauls I. herrscht heute fast völlige Übereinstimmung der Anschauungen. Der primicerius notariorum Christoforus, der damals die päpstliche Politik beeinflußte, berief auch im Jahre 769 jene römische Synode, zu der Karl seine Sendboten schickte.

³) S. oben S. 126.

⁴) Codex Carolinus ep. 61 (ed. Ph. Jaffé, Bibl. rerum Germanicarum IV 199): Et sicut temporibus beati Silvestri Romani pontificis sanctae recordationis piissimo Constantino magno imperatore per eius largitatem sancta Dei catholica et apostolica Romana ecclesia elevata atque exaltata est et potestatem in his Hesperiae partibus largiri dignatus ...



das Vexillum der Stadt Rom und die Aufforderung schickte, sich von den Römern als Herrscher huldigen zu lassen, ging er mit keinem Worte auf die ihm zugedachte Stellung ein, sondern beschränkte sich auf den Wunsch, das alte pactum paternitatis zu erneuern, das einst sein Vater mit Stephan II. geschlossen hatte[1], und regelte dann in nicht mißzuverstehender Weise mit nostrum est — vestrum est[2] das gegenseitige Verhältnis so, daß damit der ganze Gedankenkreis der Konstantinischen Schenkung gründlich gerichtet wurde. Denn der Vergleich vom betenden Moses in seiner Anwendung auf den Papst weist diesen vom Gebiete des politischen Handelns auf die Aufgaben seines geistlichen Amtes. Man kann dieses Schreiben, geschrieben unmittelbar nach der Thronbesteigung des neuen Papstes und als Antwort auf dessen weitgehende politische Pläne, geradezu als programmatische Willensäußerung des Königs gegenüber den Ansprüchen und Wünschen der Kurie auffassen.

Dann aber darf man beachten, daß Karl diesem Standpunkt gemäß auch die Initiative des Papstes bei der Erneuerung der Kaiserwürde im Jahre 800 verwerfen mußte, falls er nicht inzwischen seine Anschauungen völlig geändert hatte. Dafür aber besitzen wir nicht die geringsten Anzeichen. Alles, was wir von der späteren Haltung Karls gegenüber Leo III. wissen, zeigt ihn als den seiner Stellung bewußten Herrscher, der den Papst ebenso rücksichtslos behandelt wie jeden Bischof seines fränkischen Reiches[3]. Ein Schwanken in dieser seiner Grundanschauung vom Verhältnis der weltlichen und kirchlichen Gewalt ist nirgends zu bemerken.

Gewinnen wir somit von dieser Seite aus ein Verständnis für das Verhalten Karls im Jahre 800, so sagen uns alle diese Nachrichten allerdings nur, warum er die kurialen Gedanken ablehnte. Sie sagen uns aber nichts über das eigene Verhältnis Karls zum „Kaiserprojekt". Sie erzählen uns weder davon, daß „sein Ehrgeiz dahin ging, römischer Imperator zu heißen"[4], noch vom Gegenteil[5]. Wie stand Karl zum Kaisergedanken? Von einer prinzipiellen Abneigung gegen Rom und römische Sitten kann jedenfalls trotz Einhard nicht die Rede

---

[1]) Epist. Carolin. n. 10 (ed. Ph. Jaffé a. a. O. S. 356). Es ist das Verdienst Caspars, daß er uns diesen Begriff erst recht verständlich gemacht hat (S. 39 ff.).

[2]) Nostrum est secundum auxilium divinae pietatis sanctam ubique Christi ecclesiam ab incursu paganorum et ab infidelium devastatione armis defendere foris et intus catholicae fidei agnitione munire. Vestrum est, sanctissime pater, elevatis ad Deum cum Moyse manibus nostram adiuvare militiam . . .

[3]) Ich erinnere z. B. an die Gründung des Erzbistums Salzburg, bei der Leo III. nur zu bestätigen hatte, was Karl anordnete.

[4]) Das betont Hauck 3. 4 II 108.

[5]) Man hat die Worte Einhards in der Vita Caroli c. 28 als Beweis für die Abneigung Karls gegen den Kaisertitel an sich gedeutet (vgl. z. B. Hampe a. a. O. S. 465). Allein „quod" kann grammatisch ebenso gut auf den ganzen vorangehenden Satz (Quo tempore imperatoris et augusti nomen accepit) wie auf nomen bezogen werden.

sein. Karl hat von Anbeginn an eine viel energischere italienisch-römische Politik getrieben als sein Vater. Er führte ebenso wie jener in allen Urkunden und Erlassen den Titel Patricius Romanorum. Er wußte ferner für die Bildung seiner Franken kein besseres Mittel als die Nachahmung der Antike in Kunst und Wissenschaft, so daß es fast seltsam erscheinen müßte, wenn in dieser Bewunderung der überlegenen römischen Kultur nicht auch der Gedanke des Imperiums seinen Platz gefunden hätte[1]. Wenn Alkuin in den Libri Carolini die alten römischen Cäsaren aufs schärfste verurteilte, so erklärt sich das zureichend aus dem gegen Byzanz gerichteten Zweck der Bücher. Dem absprechenden Urteil Alkuins steht die Bewunderung vor dem Glanze des kaiserlichen Roms gegenüber, die aus der Schilderung der Kaiserkrönung durch den Reichsannalisten spricht[2]. Auch die Verlobung seiner Tochter mit dem Erben der Kaiserkrone von Byzanz wie vor allem das heiße Bemühen um die Anerkennung seiner kaiserlichen Stellung durch den griechischen Kaiser sieht nicht danach aus, als ob Karl prinzipiell eine engere Verbindung mit der römisch-griechischen Welt abgelehnt hätte, weil er als Franke das Römertum verabscheute[3].

Wir dürfen aber noch einen Schritt weiter gehen und sagen, daß in der Tat nicht nur die antike Kultur, sondern auch das Imperium die Gedankenwelt Karls beschäftigt hat. 778 nannte ihn, wie wir sahen, Hadrian I. einen zweiten Konstantin d. Gr.[4] Sein vertrautester Genosse Alkuin gebraucht das Wort imperium wiederholt im Zusammenhange mit Karls politischen Aufgaben[5]. Er selbst hat beständig mit Byzanz auf der Grundlage der Gleichberechtigung verhandelt. Es wäre völlig unbegreiflich, wenn er nicht wenigstens prinzipiell Stellung zu der Erneuerung des Imperiums genommen hätte. Leugnet man das, so stellt man

[1]) So wenig man Giesebrecht (Kaiserzeit [5] I S. 123) zustimmen wird, daß die germanischen Machthaber seit Jahrhunderten das Kaisertum erstrebten, darf man auf der anderen Seite doch nicht vergessen, daß selbst ein Chlodowech beglückt war, als er Patricius wurde, und der Merowinger Theudebert I. hat ja offenbar mit dem Gedanken eines fränkischen Imperiums gespielt, wenn er Münzen prägen ließ, die ihn in der kaiserlichen Gewandung zeigten; vgl. z. B. Kleinclausz a. a. O. S. 97f.

[2]) Annales Laureshamenses zum Jahre 801, Mon. Germ. Script. I S. 38: ut ipsum Carolum regem Francorum imperatorem nominare debuissent, qui ipsam Romam tenebat, ubi semper Caesares sedere soliti erant usw.

[3]) Hauck [3. 4] II S. 109f.

[4]) S. oben S. 126.

[5]) Ich stimme Ohr (S. 85ff.) zu, daß an den verschiedenen Stellen in Alkuins Briefen nirgends von einem „Kaiserprojekt“ die Rede ist, und daß es vollends verfehlt ist, Alkuin als Urheber des „Projektes“ zu bezeichnen; aber jene Stellen beweisen doch, daß Karl mit dem Begriff in Zusammenhang gebracht wurde. Von der defensio christiani imperii, die Alkuin als Karls Aufgabe betrachtete, bis zur Übertragung des Imperatortitels ist schließlich kein so großer Schritt; denn das „christianum imperium“ ist zwar zunächst das Gottesreich auf Erden, die christliche Kirche, aber es deckt sich nach der Auffassung Alkuins mit dem Machtbereich Karls d. Gr.: quatenus per vestram prosperitatem tueatur imperium, fides catholica defendatur (ep. 177).



ihn als Politiker unter die Päpste seiner Zeit, weil man dann annehmen müßte, daß *sie* einen politischen Gedanken faßten, der *ihm* unbekannt blieb.

Wir besitzen aber noch einen weiteren Beweis für die Beschäftigung Karls mit dem Kaisergedanken. Der fränkische Reichsannalist bietet uns eine einheitliche, in sich geschlossene Anschauung von der Erneuerung der Kaiserwürde. Wir sahen schon oben, daß das Kaisertum Karls d. Gr. für ihn das universale Kaisertum der römischen Cäsaren war, das an die Stelle des vakanten griechischen Kaisertums trat. Gegenüber dem Gedankenkreise des päpstlichen Biographen von der Begründung eines abendländischen Kaisertums durch den Papst führt er in die Gedankenwelt der Antike. Diese Vorstellungen sind selbstverständlich nicht das geistige Eigentum des Annalisten. Sie stammen aus der Welt jenes karolingischen Kreises, der in der Wiederbelebung der Antike seine vornehmste Aufgabe sah.

Sie passen aber auch zu allem, was wir von dem Verhalten Karls nach der Annahme des Kaisertitels wissen. Ich möchte keinen allzu großen Wert auf die Nachricht des Theophanes legen, daß Karl im Jahre nach der Krönung eine Gesandtschaft nach Byzanz geschickt habe, die um die Hand der Kaiserin Irene bitten sollte[1]; aber man darf sich klar machen, daß die Heirat eine unanfechtbare Rechtsgrundlage für den Kaisertitel nach altrömischem Vorbilde geschaffen hätte. Deutlicher spricht die Tatsache der unausgesetzten Verhandlungen mit Byzanz über die Anerkennung der Kaiserwürde. Auf die leidenschaftliche Klage über das Schweigen des byzantinischen Kaisers vom Anfange des Jahres 811[2] folgte der überschwengliche Dank für die endliche Anerkennung[3], die in der feierlichsten Form in der Marienkirche zu Aachen vor sich ging. Wozu die Klage und der Jubel, wenn Karl nicht in der Anerkennung durch Byzanz eine wesentliche Vorbedingung für die Rechtmäßigkeit seiner Würde sah? Im Verein mit dem nicht zu bestreitenden Unwillen über die Krönung durch den Papst und der Kundgebung des Reichsannalisten für ein Kaisertum durch

---

[1]) Theophanes, Chronographia zum Jahre 6293 (ed. de Boor I 475). Die zweimal erzählte Nachricht findet m. E. eine Stütze in der weiteren Bemerkung, daß Irene, die auf den Antrag eingehen wollte, deswegen vom Thron gestürzt sei; denn tatsächlich wurde Irene damals durch Nicephorus ersetzt. Vgl. Theophanes zum Jahre 6294: *ἔφθασαν δὲ καὶ οἱ ἀποσταλέντες παρὰ Καρούλου ἀποκρισιάριοι καὶ τοῦ πάπα Λέοντος πρὸς τὴν εὐσεβεστάτην Εἰρήνην, αἰτούμενοι ξευχθῆναι αὐτὴν τῷ Καρούλῳ πρὸς γάμον καὶ ἑνῶσαι τὰ ἑῷα καὶ τὰ ἑσπέρια. ἥτις ὑπήκουσεν ἄν, εἰ μὴς Ἀέτιος οὗτος ὁ πολλάκις ῥηθεὶς ἐκώλυσεν καὶ τὸ κράτος εἰς τὸν ἴδιον ἀδελφὸν* (d. h. Nicephorus) *σφετεριζόμενος.*

[2]) Epist. Carolin. n. 29 (ed. Jaffé IV S. 395): veluti in specula positi, longa fuimus exspectatione suspensi, praestolantes sive per legatum sive per epistolam, quando meritorum scriptis nostris amabilia fraternitatis tuae responsa susciperem.

[3]) Epist. Carolin. n. 40 (ed. Jaffé IV 415): Benedicimus Dominum Jesum Christum . . . et gratias illi . . . ex toto corde referimus, qui nos . . . in tantum divites efficere dignatus est, ut in diebus nostris diu quaesitam et semper desideratam pacem inter orientale atque occidentale imperium stabilire . . . dignatus est.



den Willen des Volkes und durch den freien Entschluß des Königs spricht diese Haltung des Kaisers deutlich genug für eine ganz bestimmte, von der kurialen abweichende Anschauung von der Erneuerung des Kaisertums[1]. Endlich reden auch die designatio seines Sohnes im Jahre 813, die ohne jede Mitwirkung des Papstes erfolgte, und die Nachwirkung dieses Aktes bei der Kaiserkrönung Lothars I. im Jahre 817 eine vernehmliche Sprache. Diese Form der Kaiserkrönung wurzelt in der Antike und nicht in den neuen Anschauungen der Kurie. Wir können nicht zweifeln: Wie Karl in Kunst und Wissenschaft Rom als Vorbild nahm, so suchte er auch für die Kaiserwürde das Vorbild an der Stätte, an der die Würde entstand.

Es ist eine ziemlich überflüssige Frage, ob Karl die Kaiserwürde auch dann übernommen hätte, wenn der Akt des 25. Dezember aus der Weltgeschichte zu streichen wäre. Tatsächlich hat er sie angenommen, und manches[2] spricht dafür, daß er sie gerade damals begehrte. Wichtiger ist, daß wir seine Haltung gegenüber dem vollzogenen Akte verstehen lernen. Sein Unwille ist nach allem, was wir sahen, völlig begreiflich. Er gründete sich zunächst auf den Umstand, daß Karl durch die päpstliche Krönung in den Gedankenkreis der Konstantinischen Schenkung hineingezogen wurde. Gewiß wird er sich um die politischen Folgen dieses Aktes keine allzu großen Sorgen gemacht haben; denn was bedeutete die römische Kirche damals im Vergleich zu den Zeiten Heinrichs IV. und Friedrich Barbarossas! Es ist sicherlich grundverkehrt, Karl Sorgen und Befürchtungen aus der Zeit des Investiturstreites zu unterstellen. Aber die Krönung entsprach nicht dem Programm, das er noch 796 Leo III. gegenüber ausgesprochen hatte. Aus dem betenden Moses war der Papst zum handelnden Politiker geworden, und das paßte nicht zu der Rolle, die Karl für ihn auserſehen.

Bedeutsamer aber war, daß die päpstliche Krönung ein staatsrechtliches Novum war, für das sich in der römischen Kaisergeschichte kein Vorbild fand. Sie hatte rechtsgültige Wirkung nur in den Augen dessen, der sich wie die römischen Politiker auf den Boden der Konstantinischen Schenkung stellte. Nur wer glaubte, daß Konstantin d. Gr. die potestas in his Hesperiae partibus den Päpsten übertragen hatte[3], konnte von dem Rechte Leos III. überzeugt sein,

[1]) Zwischen der Auffassung des Reichsannalisten und der des eben zitierten Briefes besteht nur insofern ein Unterschied, als ersterer die kaiserliche Würde Karls mit der Vakanz des byzantinischen Kaiserthrones motiviert, Karl ein orientalisches und okzidentales Kaisertum unterscheidet. Dürfen wir daraus auf eine Weiterentwicklung der kaiserlichen Anschauungen schließen? Die Quellen gestatten keine Entscheidung über diesen Punkt.

[2]) Der Römerzug, die reichen Geschenke an die römische Kirche, die wohl vorbereitete Krönung des Sohnes, die beständigen Unterhandlungen mit Byzanz.

[3]) Vgl. die oben erwähnte Äußerung Hadrians I. in seinem Briefe an Karl d. Gr. (s. S. 126).



die Kaiserkrone zu verleihen. Für jeden anderen entbehrte die Krönung der Rechtskraft. Das war der Hauptgrund für die Unzufriedenheit Karls d. Gr.

Wenn Einhard es uns nicht ausdrücklich überliefert hätte, so müßten wir dieses Mißvergnügen schon aus den Worten des Reichsannalisten wie aus dem Verhalten Karls gegenüber Byzanz und gelegentlich der Kaiserkrönung seines Sohnes erschließen. Zwischen der kurialen und der kaiserlichen Anschauung gab es keine Brücke. Fast scheint es so, als ob der päpstliche Biograph den Gegensatz zu mildern versuchte; denn die Worte „et ab omnibus constitutus est imperator" klingen wie ein Versuch, die eigene Darstellung der fränkischen Auffassung von der Übertragung der Krone durch das Volk zu nähern. Dazu würde es passen, daß Leo III. die Bemühungen Karls um die Anerkennung in Byzanz in keiner Weise gestört hat[1]. Aber der Gegensatz bestand fort. Unmittelbar nach dem Tode Karls wagt sich, wie wir sahen, die kuriale Anschauung vor, und noch im Laufe des 9. Jahrhunderts siegt sie auf der ganzen Linie, weil die Kaiser zu schwach waren, ihren Standpunkt zu behaupten. Abgesehen von der Krönung Lothars I. im Jahre 817 wissen wir von keinem einzigen Krönungsakte, beim dem sich die kaiserliche Auffassung durchgesetzt hätte. Selbst fränkische Schriftsteller übernahmen die päpstliche Theorie[2]. Wenn die Mehrzahl aus den Reichsannalen schöpfte, so hatte das keine Folgen für die Praxis. Ihre Berichte hatten nur die eine Wirkung, daß sie die Kunde von der kaiserlichen Auffassung der Nachwelt überlieferten. So kam es, daß Friedrich Barbarossa sich in seinem Kampf für ein von der Kirche unabhängiges Kaisertum auf Karl d. Gr. berufen konnte. Der Akt der Kanonisation Karls d. Gr. im Jahre 1165 zeigt uns, daß Friedrich Barbarossa überzeugt war, in seinem Kampfe mit der Kirche den Standpunkt seines großen Vorgängers zu vertreten. Wir dürfen nach allem, was wir sahen, aussprechen, daß er sich in dieser Überzeugung nicht geirrt hat.

---

[1]) Theophanes berichtet sogar, daß an der Gesandtschaft Karls d. Gr. nach Byzanz auch Gesandte des Papstes teilnahmen (s. oben S. 132 Anm. 1).

[2]) Die Annales Xantenses und der Monachus Sangallensis; vgl. Döllinger a. a. O. S. 384 f.

Die Amnestie für Kriegsteilnehmer.

Von

Walther Köhler.

Durch Allerhöchsten Erlaß vom 27. Januar 1915 (Armee-Verordnungsblatt S. 31), dem alsbald die Ausführungsbestimmungen folgten, wurde die Niederschlagung von Untersuchungen gegen Teilnehmer am gegenwärtigen Kriege, soweit sie vor dem 27. Januar 1915 und vor der Einberufung zu den Fahnen begangene Übertretungen, Vergehen mit Ausnahme derjenigen des Verrates militärischer Geheimnisse, Verbrechen im Sinne der §§ 243, 244 und 264 des Reichsstrafgesetzbuches, wobei der Täter zur Zeit der Tat das 21. Lebensjahr noch nicht vollendet hatte, zum Gegenstande haben, verfügt. Diese Frage der Amnestie für Kriegsteilnehmer hat vor wie nach dem Allerhöchsten Erlasse die Kreise der Juristen lebhaft beschäftigt (vgl. u. a. Deutsche Juristenzeitung 1914 S. 1229 ff., 1915 Nr. 1 ff.; Deutsche Richter-Zeitung 1915 Nr. 4 ff.). Dabei machte in einer Miszelle (Deutsche Juristenzeitung 1915 S. 81 f.) der Züricher Rechtsgelehrte Georg Cohn[1] darauf aufmerksam, daß die Amnestie für Kriegsteilnehmer „einem germanischen Rechtsgedanken" entspreche. Schon im 13. Jahrhundert gebe der Sachsenspiegel I 38 dem Gedanken Ausdruck, daß das Einsetzen des Lebens im Kampfe für Kaiser und Reich allen Makel tilge und jede Schuld sühne. „Echte Kindere ne mach de unechte man seder mer nicht gewinnen, he ne diustere[2] vor des kaiseres scharn, dar he enen anderen koning mit stride bestat; so wint he sin recht weder, unde nicht sin gut, dat ime verdelt ist." Zu Anfang des 14. Jahrhunderts kehrt die Bestimmung im Görlitzer Rechtsbuche, einer Bearbeitung des Sachsenspiegels, in etwas veränderter Fassung wieder: der Geächtete „mag des bannis nicht ledich werden, her ne stecke zo rechter just[3] sinen

[1]) Ihm, sowie den verehrten Kollegen H. Reichel und E. Zürcher sei für gütigst gegebene Winke herzlichst gedankt.

[2]) „Dyostern" ist der Lanzenkampf (vor des Kaisers Heere), vgl. Cohn a. a. O.

[3]) = Speerkampf, vgl. Cohn a. a. O.

schaft unt zwei inzwischin zwein herin zweier kunnige, die widir ein andir orlougin[1]. Das Kampfrecht des Burggraftums Nürnberg und das Gedicht Conrads von Würzburg „Otto mit dem Barte" besagen Ähnliches: eine glänzende Waffentat im Kriege vermag dem Geächteten des Königs Huld wiederzugewinnen[2].

Woher stammt diese Idee der Amnestie für Kriegsteilnehmer? Cohn denkt offenbar, was ja auch das Nächstliegende ist, an deutschen Rechtsbrauch. Aber ein solcher hat sich bis jetzt allem Anschein nach[3] nicht nachweisen lassen. Der Sachsenspiegel kann das Recht nicht geschaffen haben, seine Worte fixieren einen schon bestehenden Rechtsbrauch. Sollte die Lösung vielleicht vom Kirchenrecht her kommen? Singulär wäre das keineswegs. Erst vor kurzem hat K. Köstler den wichtigen Rechtsbegriff der Königshuld aus dem Ideenkomplexe der gratia dei entwickelt[4], und Alfr. Schultze hat den „Einfluß der Kirche auf die Entwicklung des germanischen Erbrechtes"[5] nachgewiesen. So dürfte es nicht zu kühn sein, die These aufzustellen: Die Amnestie für Kriegsteilnehmer stammt aus dem mittelalterlichen Kirchenrecht; des näheren ist sie eine Übertragung der Ablaßamnestie für Kriegsteilnehmer auf das Gebiet des weltlichen Rechtes.

Es gilt, die These zu begründen.

Die erste Frage lautet: Wie kam die Kirche zu dem Gedanken, an Kriegsteilnehmer Ablaß d. h. Straferlaß zu verleihen? Diese Praxis setzt die Legitimierung des Krieges oder besser: gewisser Kriege seitens der Kirche voraus; so muß das ganze Problem in die Geschichte der Stellungnahme der Kirche gegenüber dem Kriege hineingestellt und von da aus entwickelt werden.

Die Stellung des Christentums zum Kriegsproblem ist von Anfang an keine einheitliche, sondern eine gebrochene gewesen[6]. Einerseits erschien die Natur des Evangeliums allem Kriegerischen entgegengesetzt, die Bergpredigt Jesu anerkennt nicht einmal die Notwehr, sondern gebietet, den Schlag auf die rechte Backe mit dem freiwilligen Angebot der linken zu „vergelten" (Mt. 5, 39), das Evangelium heißt Evangelium des Friedens (Eph. 2, 17); andererseits sind Ansatzpunkte für eine Entwicklung nach der Legitimierung des Krieges hin da gewesen. In verschiedener Stärke und Motivationskraft. Am gefährlichsten, weil von den damaligen Prämissen aus unverrückbar, war die Idee des selbst Kriege bewirkenden und Kriege leitenden Gottes; er hat die Kämpfe des alten Bundes, Rachekriege sogar, geführt, er hat das jüdische Volk vernichtet und Jerusalem

[1]) = kriegen.

[2]) Vgl. Cohn a. a. O.

[3]) Außer bei Cohn, Zürcher und Reichel in Zürich fragte ich bei Alfr. Schultze in Freiburg und Ulrich Stutz in Bonn an.

[4]) K. Köstler, Huldentzug als Strafe 1910.

[5]) Ztschr. der Savigny-Stiftung, German. Abt. 35, 75 ff.

[6]) Den genauen Nachweis s. bei Ad. Harnack, Militia Christi 1905.

zerstört und wird am Ende der Tage den messianischen Kampf streiten. „Wie kann man also Kriege in jedem Sinn und generell verwerfen, wenn Gott selbst sie hervorruft und leitet? Augenscheinlich gibt es notwendige und gerechte Kriege!" Mochte man auch dem Christen untersagen, zu Felde zu ziehen, die Stimmung dem Kriege gegenüber büßte die Kraft des absoluten Nein ein, und die an sich schwächeren Motive gewannen an Stärke. Da waren kriegerisch klingende Worte Jesu: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert" (Mt. 10, 34), „Das Reich des Himmels dringt mit Gewalt ein, und die Stürmer reißen es an sich" (Mt. 11, 12), „Aber nun, wer nicht hat, verkaufe sein Kleid und kaufe ein Schwert" (Luk. 22, 36) — Worte, ursprünglich durchaus fern von Krieg und Kriegsgeschrei, die aber für kriegerische Mißdeutung nur zu leicht offen standen. Weiter waren ein Hauptmann von Kapernaum und ein Cornelius als Kriegsleute „in einem seligen Stande" gewesen, und was dem einen recht war, mußte dem andern billig sein. Und wie ergoß sich die ganze Stufenfolge kriegerischer Leidenschaft in den messianischen Endkampf! Er war grausamer und furchtbarer als die Kriege der Weltmächte! Zwar hatten die Christen ihn über sich passiv ergehen zu lassen, die streitenden Soldaten waren die Engel, aber man berauschte sich an der Zerschmetterung der satanischen Macht und wurde um so weniger widerstandsfähig gegenüber der kriegerischen Lust, als man selbst nach des Meisters Vorbilde (Mt. 4, 6—8) einen beständigen Kampf mit dem Satan zu führen hatte; das Spiel mit den kriegerischen Endtagsbildern war gefährlich. Nicht minder ein anderes: der ständige Gebrauch militärischer Ausdrücke für Beruf und Lebensäußerungen des Christen. Die Begriffswelt der Heilsarmee ist viel früher dagewesen als diese selbst. Man spricht von der „Waffenrüstung Gottes", von „Kampf wider Fleisch und Blut", vom „Panzer der Gerechtigkeit", vom „Schilde des Glaubens", den „feurigen Geschossen des Bösen", von dem „Helm des Heils" und „Schwert des Geistes"; der Apostel und Missionar ist ein „Soldat", wer mit ihm in Gefangenschaft gesessen hat, ein „Kriegsgefangener", der von den Gemeinden beanspruchte Unterhalt ist „Sold", „Disziplin, Kranz, Geschenke (donativa), Gefangenschaft, Plünderung, Festung, Bollwerk, Kriegsanschläge, die Häretiker, die sich wie verschlagene Feinde in die Häuser schleichen und die Weiber gefangen fortführen — das alles findet sich schon in den ältesten christlichen Schriften". Schließlich wird der Name „Soldaten Christi" technische Bezeichnung für die Christen insgemein. Der Märtyrer insbesondere fühlt sich als Soldat Christi, weil er, wie der Soldat für seinen Eid, für sein Bekenntnis zu ihm mit seinem Leben einsteht[1]. Das alles waren Bilder zunächst, deren Plastik besondere Wirkungskraft besaß, zugleich aber von eminenter Verführungskraft, aus dem Bildrahmen ins Leben hinauszutreten, sobald dieses die Aufstellung einer christlichen Armee ermöglichte. Das konnte

[1]) Vgl. P. Corssen, Über Begriff und Wesen des Märtyrers in der alten Kirche (DLZ. 1915 Nr. 12).

natürlich erst seit den Tagen Konstantins der Fall sein, und die Streiter Christi kämpften für ihren Herrn gegen seine Feinde, die Ungläubigen: der älteste christliche Krieg ist Ketzerkrieg gewesen. Gegen die römische Staatsgewalt hat man nicht gekämpft, sondern gelitten, zurückgehalten durch verschiedenartige Motive (Röm. 13: Gehorsamsverpflichtung gegenüber dem Staat, Erwartung des baldigen Endes, da Gott allein streiten wird, Unbeflecktbleiben von den Händeln dieser Welt u. dgl.), gegen die Ketzer wird der Fahneneid an Christus zur vollen realen militärischen Verpflichtung. Augustin gab den Ton dafür an[1].

Damit geriet die christliche Kirche in einen eigenartigen Widerspruch hinein, der aber nur die Verfestigung und Konkretisierung der von Anfang an vorhandenen Doppellinie bedeutet. Und dieser Widerspruch konnte in Einzelpersonen zu schmerzvollem persönlichem Konflikte oder doch wenigstens zur Zwiespältigkeit der Meinung führen; nur die Fanatiker, die wie Firmicus Maternus oder Laktanz den heiligen Krieg proklamierten, kamen darüber hinweg, oder umgekehrt die rigoristischen Bergpredigtschristen wie Tertullian, mittelalterliche Mystiker, auch Arnold von Brescia, die Waldenser und andere Vertreter des Sektentypus. Aber das waren Ausnahmen, von denen die letztere Kategorie als unmittelbar unkirchlich empfunden wurde, während die erstere — sehr bezeichnend — diesem Makel nicht anheimfiel, immerhin durchschnittlich sich eine Balancierung durch Bergpredigtsgedanken in mehr oder minder reiner Form gefallen lassen mußte. Angesichts der starken, zur Vernichtung der Ungläubigen hindrängenden Kriegsströmung wird die Lebendighaltung von Motiven der Bergpredigt dem Christentum zur Ehre angerechnet werden müssen. Es konnte zwar mit Augustin heißen: „Häretiker sind auch gegen ihren Willen zum Heil zu zwingen" oder: „Häretiker erleiden mit Nutzen, was Katholiken in nützlicher Absicht ihnen zufügen", aber unter dem Eindruck des Wortes Mt. 26, 52: „Wer das Schwert nimmt, wird durch das Schwert umkommen", ebenfalls nach Augustin, die Limitierung eintreten: „Der nimmt (in diesem Sinne) das Schwert, der ohne Befehl oder Genehmigung einer höheren legitimen Gewalt sich zum Blutvergießen gegen jemand rüstet"[2]. Diese „höhere, legitime Gewalt" war letztlich der Staat, und seine Sanktion gab ihm das Naturrecht: „Jene natürliche Ordnung, angepaßt dem Frieden der Sterblichen, fordert, daß Autorität und Absicht der Kriegsführung in der Hand der Fürsten liegt[3]." Damit aber schon war wiederum die Legitimierung des Krieges relativiert: sie fällt in die Sphäre des Naturrechtes und nicht in die der christlichen Offenbarung; die hat mit dem Kriege

[1]) Die wichtigsten Stellen aus Augustin zu dieser Frage sind später in das corpus iuris canonici aufgenommen worden, so eingehend, daß „le dépouillement des œuvres mêmes de l'évêque d'Hippone n'ajouterait rien d'essentiel aux extraits découpés par Gratien (H. Pissard, La guerre sainte en pays chrétien, 1912 S. 1).

[2]) Die Stellen im Decr. Grat. II c. 23, qu. 4 c. 36. 38. 39.

[3]) ib. qu. 1 c. 4 (Zitat aus Augustin).



nichts zu schaffen, für sie heißt es: Du sollst nicht töten! Diese Stufenschichtung einer doppelten, natürlichen und geoffenbarten, Sittlichkeit hatte nun die Wirkung, daß auf der einen Seite dem Soldaten der Kriegsdienst erlaubt wurde, sogar unter einem sakrilegischen Könige, auf der anderen Seite der im Kriege in Erfüllung seiner militärischen Pflicht tötende Soldat gebüßt wurde. „Ein gerechter Mann darf, wenn er auch vielleicht unter einem sakrilegischen Könige dient, mit vollem Rechte auf dessen Befehl Krieg führen, wenn im Interesse der Erhaltung der Ordnung des Friedens der ihm erteilte Befehl bestimmt nicht gegen Gottes Gebot geht oder auch das zweifelhaft bleibt, so daß vielleicht den König unbillige Herrschsucht schuldig macht, den Soldaten aber die Dienstpflicht (ordo serviendi) unschuldig erscheinen läßt"[1] — das ist die Sanktionierung des unbedingten militärischen Gehorsams unter Entlastung des persönlichen Gewissens des Soldaten im Interesse der Ordnung. Andererseits hatte schon Basilius von Cäsarea[2] die im Kriegsdienste von einem christlichen Soldaten geschehene Tötung mit einem dreijährigen Ausschluß von der Teilnahme an der Kommunion bestraft wissen wollen, so gewiß die Tötung im Kriege nicht schlechthin als Mord zu beurteilen sei; er war zwar durch Athanasius korrigiert worden: „Feinde im Kriege töten, ist nach den Gesetzen erlaubt und des Lobes würdig", aber in die kirchliche Bußpraxis war doch allenthalben ein Strafkanon gegen den tötenden Soldaten eingedrungen und behauptete sich hier fest. „Wenn einer mit dem Könige im Felde einen Menschen getötet hat, so soll er 40 Tage Buße tun bei Brot und Wasser" wird in den Bußkanones stehende Formel[3], die nur geringen Variationen unterzogen wird, sei es bezüglich der Straffixierung, sei es bezüglich der näheren Bestimmung der Bedingungen. Wie etwa: „Wer bei einem Einfall ins Vaterland durch Widerstandleistung einen Feind getötet hat, soll drei Jahre büßen[4]." Vom gemeinen Morde wird diese Schuld des kämpfenden Soldaten teils stillschweigend, teils ausdrücklich geschieden. Mord ist es, wenn man dem Feinde im Kriege den Tod ersparen kann, ihn aber trotzdem niedersticht; die Strafe ist entsprechend höher[5]. Unbedingt Halt aber macht diese ganze bedingte Rechtfertigung des Kriegsdienstes vor dem Kleriker und Mönche: „Wer einmal in den Klerus aufgenommen worden ist oder das mönchische Leben erwählt hat, darf weder in den Soldatenstand treten noch zu irgendeiner weltlichen Würde kommen[6]." Sogar die Notwehr war hier verboten und wurde gebüßt[7]. Kleriker und Mönch gehören zur

---

[1]) ib.

[2]) Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta I 584, 615. H. Schmitz, Die Bußbücher und die Bußdisziplin der Kirche (1883) I 43.

[3]) Vgl. Schmitz passim.

[4]) Schmitz I 440.

[5]) Vgl. Poenitentiale Casinense (ca. 700—750) c. 6 (Schmitz 402).

[6]) Vgl. die sogen. Sammlung Halitgars v. Cambrai (ca. 825) c. 12 (Schmitz 731, vgl. II 276).

[7]) Schmitz I 256.

höheren Stufe der Sittlichkeit; so beleuchten sie grell den Kompromißcharakter der ganzen Stellungnahme der Kirche zum Kriegsproblem. Die Kirche verbot das Betreten des Gotteshauses mit der Waffe[1] und strafte die tötenden Soldaten, um auf der anderen Seite im Soldaten den „frommen und getreuen Knecht" anzuerkennen.

Ja, sie tat noch mehr: Sie nahm das staatliche Kriegshandwerk in eigene Regie und privilegierte es in der denkbar höchsten Weise. Längst schon hatte die scharfe Unterscheidung des Krieges gegen die Ketzer von sonstigen Kriegen aufgehört, Augustin hatte noch Empfindung dafür besessen, wenn er besonders herausgehoben hatte: „Wer auf göttliche Urheberschaft hin Kriege geführt hat, hat das Gebot: Du sollst nicht töten! niemals übertreten[2]", aber je weiter der Weltbeherrschungsanspruch der Kirche fortschritt, desto mehr verlor der „weltliche" Krieg an Selbständigkeit. Dabei war eine unmittelbare Verleugnung des Augustinschen Grundsatzes, der später sogar Aufnahme in das geistliche Recht fand, nicht einmal erforderlich; er verlor nur seine Lokalfarbe und seinen historischen Boden, er gewann die weiteste Basis, wenn nun alle Kriege, an denen die Kirche irgendwie interessiert und engagiert war, den Stempel der bella deo auctore aufgeprägt erhielten. Und Interesse und Engagement stiegen ins Unermeßliche. Bis zum 10. Jahrhundert begnügt sich das Papsttum damit, weltlichen Waffendienst, vorab die kaiserlichen Waffen, für sich in Anspruch zu nehmen oder zu ermutigen, seitdem organisiert es selbst den Krieg[3].

Aber schon vor dem 10. Jahrhundert setzt die Privilegierung der in kirchlichem Interesse kämpfenden Krieger an. Gemessen an der Norm der Bergpredigt war schon überhaupt die Erlaubnis zur Kriegsteilnahme Privilegium. Schon weiter griff die Entbindung von der persönlichen Verantwortlichkeit, wenn es mit Augustin[4] vom „gottgeleiteten" Kriege hieß: „In einem solchen Kriege darf der Heerführer oder das Heervolk selbst nicht sowohl als Urheber des Krieges denn vielmehr als Diener beurteilt werden"; der „Imperator" ist Gott[5]. Von da aus wieder bis zur Erklärung dieser Gotteskrieger zu besonderen Gotteslieblingen mit besonderen Anwartschaften und Rechten war der Weg nicht allzuweit. Immer-

---

[1]) Jos. Gröll, Die Elemente des kirchlichen Freiungsrechtes, 1911, S. 21 Anm. 1, woselbst zahlreiche Belege.

[2]) C. XXIII qu. 5 c. 9. Vgl. de civitate dei I c. 17: His exceptis, quos vel lex iusta generaliter vel ipse fons iustitiae deus specialiter iubet occidi, quisquis hominem vel se ipsum vel quemlibet occiderit, homicidii crimine innectitur. S. auch Hieronymus: crimina pro deo punire, non est crudelitas, sed pietas (Pissard a. a. O. S. 4).

[3]) Pissard a. a. O S. 10.

[4]) Quaest. in Heptateuchum IV 44, vgl. Pissard S. 2 Anm. 2.

[5]) Dementsprechend sagt Gregor von Tours zu dem Siege Chlodovechs über die Westgoten 507: prosternebat deus hostes eius sub manu ipsius, und Leo III. schrieb an Karl d. Gr., die Griechen hätten die Feinde des Kreuzes Christo ministrante bis auf den letzten Mann umgebracht. (Vgl. A. Gottlob, Kreuzablaß und Almosenablaß, 1906, S. 15.)

hin bedurfte es eines besonderen Anstoßes, ihn zu beschreiten. Der Überfall Roms durch die Sarazenen 846 schuf ihn, Leo IV. (847—855) ging den Weg als erster. Als die Seeleute von Neapel, Gaëta, Amalfi und Sorrent 849 einen Angriff gegen die auf Sardinien festgenisteten Piraten planten, hat der Papst in der St. Aurea-Kathedrale zu Ostia ein Gebet über sie gebetet[1]. Und als er 853 nach Wiederherstellung des verwüsteten Rom die Franken zur persönlichen Kriegsfahrt gegen die Ungläubigen aufrief, wurde zum ersten Male den Glaubenskämpfern der himmlische Lohn im Jenseits verheißen: „Der Allmächtige weiß, wenn jemand von Euch sterben wird, daß er für die Wahrheit des Glaubens, für das Heil des Vaterlandes und die Verteidigung der Christen gestorben ist; deshalb wird er von ihm die himmlische Belohnung empfangen[2]." Das ist eine Verheißung, die, aus des Papstes Munde kommend, für den Soldaten die Gewißheit der Erfüllung in sich barg. Es ist mehr als ein Wunsch und weniger als ein Jurisdiktionsakt; das Wichtigste war, daß es Entwicklungsfähigkeit umschloß. Sehr richtig bemerkt Gottlob: „Die erste Vorbereitungsstufe des Kreuzablasses ist erreicht[3]." Und ebenso richtig ist die Beobachtung, daß die Weiterentwicklung ausschließlich abendländisch geworden ist: Nicephorus Phokas wollte in der Mitte des 10. Jahrhunderts auf gesetzlichem Wege die im Kriege gefallenen Soldaten der Ehren der Märtyrer teilhaftig werden lassen, fand dafür auch bei einigen Bischöfen Anklang; aber der energische Widerspruch anderer zwang ihn zur Aufgabe seines Planes, man spielte den erwähnten Kanon des Basilius dagegen aus[4].

Schon der vierte Nachfolger Leos, Papst Johann VIII. (872—882), führte die Gedanken seines Vorgängers weiter. Der Druck der Muhammedaner war stark, der Herr des Kirchenstaates mußte im Frankenreiche um Hilfe bitten, aber Kriegsdienst war doch verboten und wurde gebüßt nach den Kanones? Den westfränkischen Geistlichen schlug das Gewissen, sie fragten durch ihre Bischöfe in Rom an, wie es mit dem Seelenheil der im Kriege Fallenden stehe: „Ob die, welche für die Verteidigung der h. Kirche Gottes und für den Bestand der christlichen Religion und des Staates im Kriege neulich gefallen sind oder künftighin dafür fallen werden, die Nachlassung ihrer Vergehen (indulgentiam delictorum) erlangen können[5]?" Der Papst antwortet „im Vertrauen auf die Liebe Christi": „Da diejenigen, welche in Verehrung der katholischen Religion (cum pietate catholicae religionis) im Kriege fallen, als wackere Kämpfer gegen Heiden und

---

1) Gottlob a. a. O. S. 18.

2) Der latein. Text nach Migne bei Gottlob S. 19 Anm. 1. Vgl. auch Pissard S. 3. S. ferner die Worte Nikolaus' I. an das Frankenheer C. XXIII qu. 5 c. 46.

3) A. a. O. S. 22.

4) Gottlob a. a. O. S. 22 Anm. 3; Schmitz I 264.

5) Gottlob S. 24 Anm. 2. Vgl. Morinus, Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti poenitentiae, 1682, p. 765 ff.; Hilgers (s. u.) S. 58. 67.

Ungläubige die Ruhe des ewigen Lebens aufnehmen wird, . . . so sprechen wir in unserer Bescheidenheit die Genannten durch Interzession des seligen Apostels Petrus, in dessen Hand die Gewalt zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden liegt, soweit es gestattet ist (quantum fas est), los und empfehlen sie durch unsere Bitten dem Herrn[1]." Der Unterschied und Fortschritt gegen früher ist ganz deutlich. Es handelt sich jetzt um einen Jurisdiktionsakt: der Papst absolviert (absolvimus). Wovon? Nach der Anfrage der Bischöfe von den kirchlichen Bußstrafen, die die Soldaten sich durch die gegen die Kanones verstoßende Kriegsteilnahme zugezogen haben; der Papst erhebt keinen Anspruch mehr auf die Geltendmachung dieser Strafen in irgendeinem Sinne. Da es sich um Verstorbene handelt, ist an das Fegfeuer zu denken. Warum absolviert er? „Weil die Ruhe des ewigen Lebens sie aufnehmen wird", d. h. weil sie als Kämpfer für Gott und seine Kirche nach der Überzeugung des Papstes des ewigen Lebens sicher sind — ihr Tod hat die Wirkung des Märtyrertodes —, so läßt der Papst sein Recht auf die kirchlichen Kanones und ihre Bußen hier fallen und spricht frei. Die Machtbefugnis dazu gewinnt er als Nachfolger des Petrus, der Inhaber der Schlüsselgewalt, zu binden und zu lösen im Himmel und auf Erden, ist. Der Kriegsdienst im Interesse der Kirche ist also straftilgend. Das war für Leo IV. Voraussetzung gewesen; wenn Johann VIII. es ausdrücklich sagte, so ist das um deswillen mehr als eine formelle Erklärung, weil der Papst daran ein persönliches Recht knüpfte. Dasselbe bestand vorläufig in einem Verzicht, aber man kann doch nicht sagen, daß es rein negativer Natur gewesen wäre; es schenkte, und hinter diesem Geschenk stand Macht und Anspruch, die exekutieren konnten, aber nicht wollten. An diesem Machtbewußtsein entzündet sich die Weiterentwicklung; der Verzicht gegenüber den Toten, denen Gott schon das Heil geschenkt hat, wird zum jurisdiktionellen Akte des Straferlasses an lebenden Kriegsteilnehmern, die Kriegsteilnahme also Wechsel auf die Zukunft. Die Amnestie, die den schon von Gott Begnadeten gegenüber kaum eine solche ist — wenn der König amnestiert hat, wird der Feldherr nicht sich mit dem Ehrenkranz der Amnestie schmücken, wenn er auf seine Strafen verzichtet —, wird zur gewollten Begnadigung des Kriegsteilnehmers kraft oberster päpstlicher Gewalt.

„Was den im Kampfe Gefallenen zuteil wurde, konnte auf die Dauer den annoch lebenden Glaubenskriegern nicht gut vorenthalten werden[2]." Sie hatten ja auf alle Fälle für die Kirche und damit auch für ihr eigenes Seelenheil etwas geleistet und durften die Remuneration für ihre Arbeit[3] beanspruchen. Dem entsprach die deutlich festzustellende[4] Neigung der Krieger, die Beichte vor dem Kriegszuge zu unterlassen, um nach dem Kriegszuge das erzielte Plus in die sittliche

[1]) Gottlob S. 25 Anm. 1.

[2]) Gottlob S. 28.

[3]) Remunerationem de labore suo. Vgl. Gottlob S. 30 Anm. 2.

[4]) Belege s. bei Gottlob S. 34 ff.

Wagschale werfen zu können. Wie, wenn man jene Tatsache und diese Stimmung nutzte und auch den noch lebenden Glaubenskämpfern die Bußstrafen erließ als abgebüßt durch den Kriegsdienst?! Das konnte noch den Vorteil haben und hat ihn gehabt, Soldaten für heilige Kriege zu gewinnen; denn wen würde nicht diese Garantie des Straferlasses, positiv die Anwartschaft auf die ewige Seligkeit, gelockt haben?!

Leider sind die Einzelheiten dieser Entwicklung in ihrem Anfangsstadium undurchsichtig[1]. Auf sicheren Boden treten wir erst mit Leo IX. (1049—1054). Dieser Papst hat in den Kämpfen gegen die Normannen sich auf Visionen berufen, die die ewige Freude der Gefallenen im himmlischen Reiche bezeugen sollten; die Gefallenen hatten sich auf verschiedene Weise den Christgläubigen gezeigt[2]. Das war noch nichts wesentlich Neues über Johann VIII. hinaus. Aber die Quellen berichten weiter: Papst Leo erbat Hilfe vom Kaiser Friedrich (soll heißen: Heinrich) und vom Könige von Frankreich . . . und versprach ihnen Absolution von ihren Sündenstrafen zu geben und ihnen große Geschenke zu geben; sie sollten das Land von der Bosheit der Normannen befreien. Ja, der Papst hat unmittelbar vor der Schlacht den Mut seiner Soldaten damit angefeuert, daß er ihnen die remissio peccatorum zusprach, das Zeichen des Kreuzes über sie machte und dann in den Kampf ziehen ließ[3]. Hier ist — soweit wir wissen erstmalig — den lebenden Kriegsteilnehmern der Erlaß der Bußstrafen zugesichert worden um ihres Kriegsdienstes willen. M. a. W. die (kirchliche) Amnestie für Kriegsteilnehmer liegt vor. Es handelt sich nicht etwa darum, daß der Papst den Teilnehmern am Kriege nur die durch diese Teilnahme kontrahierte Strafe im voraus erlassen hätte, nein, der Straferlaß ist ein unbeschränkter. Nur so erklärt sich der starke Zustrom von Verbrechern zu den päpstlichen Fahnen, die „wegen der Ungestraftheit ihrer Verbrechen" (ob impunitatem scelerum) dem Papste zuliefen — der gleichzeitige Chronist Hermann von der Reichenau ist darüber entrüstet gewesen[4], zugleich ein Beweis, daß in Deutschland damals dieser Kreuzablaß — darum handelt es sich — als Neuheit empfunden wurde. Alexander II. (1061—1073) schickte die gegen die spanischen Mauren in den Kampf Ziehenden zuerst zur Beichte, erklärte aber von vorneherein, daß er die vom Beichtvater aufzuerlegende Pönitenz kraft der Autorität der h. Apostel Petrus und Paulus erlasse[5]. Der Versuch Gregors VII., seines Nachfolgers, die Entwicklung zurückzuschrauben auf den Standpunkt Leos IV. d. h. den Kriegsteilnehmern nur den himmlischen Lohn zu verheißen[6], mißlang

[1]) Vgl. Gottlob S. 37 ff.

[2]) Gottlob S. 42 f., Pissard S. 12.

[3]) Gottlob S. 44 f.

[4]) Gottlob a. a. O.

[5]) Gottlob S. 45; J. Hilgers, Die katholische Lehre von den Ablässen und deren geschichtliche Entwicklung (1914) S. 55.

[6]) S. darüber Gottlob S. 46 ff.

durch eigene Schuld: der sonst so charaktervolle Papst wurde schwach, als er Rudolf von Schwaben gegen Heinrich IV. unterstützen sollte. In seiner Rede vom 7. März 1080 verlieh er im Namen der versammelten Bischöfe „allen ihm (Rudolf) treu Anhängenden die absolutio omnium peccatorum" und spendete ihnen für dieses und das zukünftige Leben den bischöflichen Segen[1]. Und kurz vor seinem Tode, 1084, als es politisch schon verzweifelt um ihn stand, forderte er seine Gläubigen zur Unterstützung seiner und der Kirche Sache auf, „wenn Ihr durch Euren Vater (den Papst) und Eure Mutter (die Kirche) die absolutio omnium peccatorum und Segen und Gnade in dieser und der künftigen Welt zu haben wünscht"[2]. Beide Male ist die Ausdrucksweise sehr unbestimmt, schwebend gehalten, und der Papst erläßt nicht Strafen, sondern sichert nur Absolution zu; so darf man hier in der Tat vom Ablaß nicht reden[3], aber Gregor spielt mit dem Feuer und kann jetzt den Entwicklungslauf nicht mehr eindämmen. Schon Viktor III. (1087) dirigierte ein aus allen Gegenden Italiens geworbenes Heer sub remissione omnium peccatorum gegen die Sarazenen in Afrika[4], hat also den Soldaten den Straferlaß zugesichert.

Die klassische Formulierung der Amnestie für Kriegsteilnehmer schufen die Kreuzzüge[5], inauguriert durch die Kirchenversammlung zu Clermont (1095) und die von Urban II. hier gehaltene Rede. Ihren Wortlaut kennen wir nicht[6], über ihren Inhalt ist kein Zweifel. In aller Klarheit wurde, was, soweit wir wissen, bisher Voraussetzung gewesen war, ausgesprochen: daß der Kriegsdienst, d. h. in diesem Falle der Zug nach dem h. Lande Ersatz für die zu leistende Bußstrafe sei[7], der Kriegsteilnehmer also durch die Kriegsteilnahme des Strafkontos ledig wird. „Die Reise zur Befreiung Jerusalems soll pro omni poenitentia, für die ganze Pönitenz angerechnet werden", „das Unternehmen wird feierlich aufgegeben pro remissione omnium peccatorum", „wir (der Papst) haben allen denen, die nur zum Heil ihrer Seele und zur Befreiung der Kirche abgereist sind, die ganze Pönitenz ihrer Sünden, die sie recht und vollkommen gebeichtet

[1]) Vgl. Pissard S. 16. P. setzt hinzu: „jamais jusqu'ici le pape n'avait promis des récompenses spirituelles aussi nettement déterminées aux champions de sa cause". Das wird man in Zweifel ziehen dürfen.

[2]) Gottlob S. 56.

[3]) Das heben Gottlob S. 57 und Pissard S. 25 heraus. Anders Hilgers S. 56. Man vergleiche aber die von Morinus p. 765f. nach Baronius' Annalen ad a. 1084 mitgeteilte Instruktion des päpstlichen Legaten Anselm v. Lucca an die Schismatiker: quo pacto quave intentione deberent pugnare, sicque in remissionem omnium peccatorum eorum instantis belli committeremus periculum.

[4]) Gottlob S. 61, Morinus p. 765f.

[5]) Daß sie nicht die Urheber sind, heben Gottlob und Pissard mit Recht heraus. Vgl. auch H. Prutz, Die Friedensidee im Mittelalter (Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften 1915) S. 5.

[6]) Vgl. Gottlob S. 67ff.

[7]) Pro culparum venia tolerare labores iussit papa (Gottlob S. 71).



haben werden, erlassen" — so und ähnlich heißt es in den Quellen[1]. Keineswegs etwa gilt das nur unter Voraussetzung des Todes der Krieger, nein, „der vortreffliche Mann (Urban) absolvierte alle, die die Kreuzfahrt gelobt hatten, kraft der Gewalt des seligen Petrus", berichtet Guibert von Nogent[2]; die Kreuzfahrer besitzen „das Privilegium der Absolution von allen Verbrechen"[3]; warum? „da sie ihr Vermögen und ihre Personen aus Liebe zu Gott und dem Nächsten aufs Spiel gesetzt haben", antwortet der Papst[4]. Sie bekommen das Privilegium mit dem Entschluß zur Kreuzfahrt d. h. praktisch mit dem Anheften des Kreuzes. So wurde das Kreuz am Kleide „ganz von selbst gleichsam zum Freischein für die Erlassung der Bußstrafen"[5]. Und das bedeutete eine ungeheure Veräußerlichung der ganzen Einrichtung[6]; sie verlor den bisher gehabten Charakter des Außergewöhnlichen, denn jetzt begleiteten Legat und Kleriker die Truppen und stillten kraft der päpstlichen Entscheidung alle Bedürfnisse Straferlaß Suchender.

Aber der Kreuzzugsablaß hatte Erfolg und die Kirche behielt ihn bei, Urbans II. Exempel gewann wirklich klassische Bedeutung und wurde von seinen Nachfolgern in analogen Fällen in der Regel zitiert[7]. Daß, wie von Anfang an (s. o.) zu beobachten war, neben Würdigen und Ernsten nicht minder zahlreiche unwürdige, zweifelhafte und verlumpte Elemente die günstige Gelegenheit zu (kirchlichem) Straferlaß nutzten, wurde kein Stein des Anstoßes, im Gegenteil, die Kirche apostrophierte gerade diese Anrüchigen. Wenn Urban II. in Clermont gesagt haben soll: „Jetzt mögen die Soldaten werden, die schon längst Räuber gewesen sind!", so hat Bernhard v. Clairvaux sicher geschrieben: „Mörder, Räuber, Ehebrecher, Meineidige und welcher Art Verbrecher auch immer, Gott der Allmächtige ruft sie huldvoll zu seinem Heeresdienste, wie wenn es Männer wären, die immer Tugend und Gerechtigkeit übten. Wollet also nicht verzweifeln, ihr Sünder! Denen, die ihm Kriegsdienst leisten, gibt Gott Lohn, Ablaß der Vergehen (indulgentiam delictorum) und ewigen Ruhm. Nimm das Kreuzeszeichen und du wirst von allen reuig gebeichteten Sünden Ablaß erhalten[8]."

Mit dem langsamen Erlöschen der Kreuzzüge hörte die hier gewährte Amnestie

---

[1]) S. die Texte bei Gottlob S. 64 ff.

[2]) Gottlob S. 68.

[3]) Wilh. v. Malmesbury bei Gottlob S. 70.

[4]) Gottlob S. 72.

[5]) Gottlob S. 82.

[6]) Mit Recht weist Gottlob S. 74 Anm. 2 auf die Bedeutung des Kreuzzugablasses für den „Umschwung in der Lehre von der Buße" hin, doch ist hier darauf nicht einzugehen. Zur Illustration genüge das instruktive Beispiel bei Morinus p. 774 f.: Titius homicida publicus episcopum adit, crimen publice fatetur, iter Hierosolymitanum ecclesiae liberandae causa quam primum se suscepturum profitetur; iuxta decretum pontificum ab episcopo absolvi debet sine ulla ad poenitentiae canonicae actionem obligatione aut relatione.

[7]) Sie alle aufzuzählen, erübrigt sich; man vgl. Morinus p. 765 ff.

[8]) Gottlob 85, Morinus a. a. O.

für Kriegsteilnehmer nicht auf, sie hing sich nur an ein anderes Objekt, es wurde gegen die Ketzer das Kreuz gepredigt. Erstmalig durch Alexander III. 1179[1], also noch während der Kreuzzugsbewegung. Die Sache blieb völlig die gleiche[2]; letztlich war man ja nur zum Ausgangspunkte des h. Krieges, der der Ketzerkrieg gewesen war (s. o.), zurückgekehrt. Den Höhepunkt erreicht der Ketzerkreuzzug unter Innocenz III.; sein berühmter Kanon vom Laterankonzil 1215, ins geistliche Recht aufgenommen[3], bestimmte: „Katholiken, die durch Annahme des Kreuzes sich zur Ausrottung der Ketzer verpflichten, sollen sich des Ablasses freuen dürfen und mit dem h. Privilegium versehen sein, wie sie den Kreuzfahrern nach dem h. Lande bewilligt werden." Für diesen Ablaß hat Innocenz die definitive Form geschaffen, „die indulgentia cruciatae oder terrae sanctae" wurde ein feststehender Begriff[4]; sie wurde auch solchen zuteil, die auf ihre Kosten einen Stellvertreter nach dem h. Lande schickten. Und man wurde im Laufe der Jahre mit der Vergebung der Ablaßgnade immer freigebiger und unbedenklicher. Der Begriff des Glaubenskrieges wurde immer mehr erweitert, bis er schließlich auch den politischen Krieg, den die Kurie führte, deckte. Das fing an unter Innocenz III. und wurde allgemeiner Brauch in den Kämpfen seiner Nachfolger gegen Friedrich II.[5]. Der Legat Gregor v. Montelongo und der Franziskanerprior, Bruder Leo, predigten 1238 den Mailändern den Kreuzablaß gegen den Kaiser, andere Prediger folgten. Mit Befriedigung konnte Gregor IX. 1240 von seinen Römern konstatieren: „Sie haben aus unserer Hand sich das Zeichen des Kreuzes auf ihre Schultern geheftet, um vom apostolischen Stuhle den vollen Erlaß ihrer Sündenstrafen zu erlangen; ihre Hingabe war so groß, daß weder die kräftige Jugend noch das sieche Greisenalter noch das zarte weibliche Geschlecht die Annahme des Kreuzes von sich wies[6]." Je wilder der Kampf zwischen Kaisertum und Papsttum wurde, desto lebhafter schwang die Ablaßwaffe; man wollte sogar auf die Kreuzpredigt gegen die Mongolenhorden verzichten, solange die Kirche mit Friedrich im Streit liege. Kreuzfahrer, die nach Palästina ziehen wollten statt gegen den Kaiser, wurden mit Verlust des Ablasses bedroht, die genuesisch-päpstlichen Schiffe waren weiß angestrichen und mit einem großen Kreuze von scharlachroter Farbe bemalt — Kreuzzug und Kreuzzugsablaß waren auf die Seestreitkräfte übertragen. Unter Innocenz IV. verschärften sich die Kampfmethoden noch mehr. Die ganze Wahlversammlung, die 1246 Heinrich Raspe zum römischen Könige wählte, ließ sich vom Mainzer Erzbischof den Straferlaß zum Kampfe gegen Friedrich II. verleihen. Das Spiel wiederholte sich 1247 bei der Wahl Wilhelms von Holland.

---

[1]) Pissard S. 27, Gottlob S. 124 f.
[2]) ib. S. 30.
[3]) Decr. Greg. IX lib. V tit. 7 c. 13.
[4]) Gottlob S. 137. Dort ist die Formel abgedruckt.
[5]) Vgl. W Köster, Der Kreuzablaß im Kampfe der Kurie mit Friedrich II. 1913.
[6]) Köster S. 26.

Kreuzpredigt für das h. Land wurde in Deutschland grundsätzlich verboten, überall aber gegen die Staufer das Kreuz gepredigt; sämtliche Erzbischöfe und Bischöfe erhielten Vollmacht, die Kreuzpredigt gegen die Staufer ins Werk zu setzen[1]. Der Erfolg war gewaltig, „von einem Gedanken beseelt, gleichsam wie ein Mann eilten die Gläubigen herbei, alle mit dem Kreuze bezeichnet"[2]. So gewann man Armeen durch die Kreuzzugspredigt, und der Straferlaß ist die große Werbetrommel gewesen. „Das bißchen Stoff" für das Kreuz galt, wie Bernhard v. Clairvaux schon gesagt hatte, ein Königreich, das Himmelreich.

In diese Zeit der politischen Hochflut des Kreuzablasses fällt jene Kodifikation der Amnestie für Kriegsteilnehmer in königlichem Dienste und durch den König seitens des Sachsenspiegels. Ist das Zufall?

Es wird gut sein, sich die nähere Bedeutung des Kreuzablasses zu vergegenwärtigen. Erlassen werden natürlich nur die kirchlichen Strafen, aber ihr Bereich ist ein außerordentlich großer gewesen und griff in Gebiete hinüber, auf deren gesetzliche Reglementierung auch die Weltmacht Anspruch erhob. „Wenn sich jemand fremde Sachen unrechtmäßigerweise zu eigen gemacht hat oder seinem Nächsten Ungerechtigkeiten und Schäden irgendwelcher Art — welch' dehnbarer Begriff! — zugefügt hat, aber nicht imstande ist, dafür Genugtuung zu leisten, oder nicht weiß, wie er diese leisten soll, so ist mit der Anheftung des Kreuzes jegliche Genugtuung geschehen", verfügt eine Bulle Innocenz' IV.[3]. Eugen III. bestimmte über die zivilrechtlichen Schuldverhältnisse: „Wer nur immer durch Schulden gedrückt wird und die hochheilige Reise ins h. Land reinen Herzens unternommen hat, braucht die rückständigen Schulden nicht zu zahlen; wenn er aber durch einen Eid oder Ehrenwort zum Zinszahlen verpflichtet ist, so sprechen wir ihn kraft apostolischer Autorität davon frei"[4]. Innocenz III. verschärfte das dahin, daß die Gläubiger unter Beseitigung der Appellation gezwungen werden sollten, die Schuldner ihres Eides zu entlassen und von weiterer Zinserhebung abzustehen[5]. In der Provinz Sens haben im Anfang des 13. Jahrhunderts Prälaten Kreuzfahrer, die wegen Verbrechen in den Kerker gesetzt waren, von der weltlichen Obrigkeit für sich als straffrei reklamiert, und im weltlichen Gefängnis Sitzende hefteten sich das Kreuz auf die Schulter mit dem Anspruch auf Freilassung[6]. Ähnliches kam unter Innocenz III. und IV. vor, trotzdem

---

[1]) Diese und noch zahlreiche weitere Beispiele bei Köster.

[2]) Köster S. 49 (aus einer englischen Chronik).

[3]) Köster S. 46. Die ganze Frage nach der Rechtsstellung der Kreuzfahrer ist erschöpfend behandelt von E. Bridrey: La condition juridique des croisés et le privilège de croix 1900. Danach Gottlob S. 140 ff.

[4]) Gottlob S. 157.

[5]) ib. 158.

[6]) P. Fournier, Les conflits de juridiction entre l'église et le pouvoir séculier de 1180 à 1328 (Rev. des quest. hist. XXVII p. 463). Die Gefangennahme des Richard Löwenherz durch den Kaiser wurde als Verletzung der Kreuzfahrerprivilegien empfunden (Bridrey S. 118).



die Päpste es nicht wünschten. Kein Wunder, wenn „der Kreuzfahrer von dem Tage an, da er das Kreuz genommen, bis zu der endgültigen Erledigung seines Gelübdes oder aber der kirchlichen Befreiung davon, prinzipiell aus dem gewöhnlichen Untertanen- und Lehnsverbande, wie auch aus den im wirtschaftlichen Verkehre mit anderen freiwillig übernommenen Vertragsobliegenheiten ausschied"[1], und das Prinzip in gewichtigen Privilegien (z. B. auch Unterstellung seiner Person und Habe unter den Gottesfrieden — „was im Gottesfrieden stand, durfte nicht angegriffen werden, weder mit körperlichen, noch mit gerichtlich-juristischen Waffen") realisiert sah! Hat auch die Kirche eine Befreiung der Kreuzfahrer von der weltlichen Strafgerichtsbarkeit nicht unmittelbar erzielen wollen, tatsächlich ist eine Exemtion eingetreten. „Es hat sich die Auffassung entwickelt, daß auch die Kreuzfahrer in Strafsachen den geistlichen Gerichten unterworfen seien[2]." Die Kirche bot also in ihrem Kreuzablaß tatsächlich das Beispiel einer geradezu schrankenlosen Amnestie für Kriegsteilnehmer.

Der Staat empfand hier zunächst die Konkurrenz seiner Gerichtsbarkeit. Er protestierte, als die Grundsätze des kirchlichen Kreuzfahrerrechtes zu einer Erschütterung der öffentlichen Ordnung wurden. Philipp August von Frankreich führte 1214 Einschränkungen der Kreuzfahrerprivilegien ein, Friedrich II. höhnte zuerst über die Wegelagerer und Banditen, die dem Kreuzruf folgten[3], dann schritt er mit Gewalt gegen die Kreuzsoldaten ein, die Stadt Regensburg drohte ihnen mit den strengsten Strafen, sogar mit dem Tode.[4] Aber ist die Staatsgewalt dabei geblieben? Oder hat sie vielleicht nachgeahmt und in den eigenen Dienst gestellt, was sich beim Gegner militärisch so bewährte? Hier liegt der Punkt, wo wir die Darstellung der Tatsachen verlassen und den Boden der Hypothese betreten. Es sei versucht, sie mit möglichster Wahrscheinlichkeit zu belasten:

Der militärische Erfolg der kirchlichen Amnestie für Kriegsteilnehmer ist zweifelsfrei. Derartige, man kann hier getrost sagen: technische Erfolge wecken Nacheiferung. Die Kirche selbst hat gewissermaßen die Staatsgewalt auf diese Bahn gedrängt. Innocenz III. „befahl" in einer Bulle von 1198 den weltlichen Fürsten und Behörden, den Zinserlaß an Kreuzsoldaten zu erzwingen, wenn die Gläubiger Juden seien[5]. Der Gegenkönig Friedrichs II., Heinrich Raspe, erhielt die Vollmacht, sich in allen Teilen Deutschlands Mönche beliebig auszuwählen, um sie zur Agitation d. h. vorab zur Verkündigung der Kreuzpredigt

Ein flandrischer Graf weigerte sich gegen Kreuzfahrer zu Felde zu ziehen (ebd. S. 122). „La croix soustrayait le délinquant à la compétence des juges ordinaires" (ebd. S. 180).

[1]) Gottlob S. 142.

[2]) Hinschius bei Gottlob S. 155.

[3]) „Pour beaucoup la croisade n'était qu'un moyen commode de sauvegarder leurs intérêts temporels ou de se tirer d'un mauvais pas" (Bridrey S. 26).

[4]) Gottlob S. 159. 162, Köster S. 27. 33. 52 f., Bridrey S. 32. 65. 183.

[5]) Gottlob S. 158, Pissard S. 55.



zu verwenden[1] — er wurde also zum Amnestieerlaß in päpstlichem Auftrage geradezu autorisiert. In England „gab 1185 der König allen seinen Lehnsmannen die Erlaubnis, das Kreuz zu nehmen"[2]; das geschah kraft Lehensrechtes und war nicht nach dem Willen der Kirche, zeigt aber die Königsgewalt als Wächter und Beschützer des Kreuzablasses. Ähnlich übernahm in Frankreich der König den Schutz der Kreuzzugsprivilegien[3]. Gewiß, in allen diesen Fällen bleibt die Amnestie eine kirchliche und wird nicht weltlich, aber war es so unerhört, die päpstliche Rechtsquelle hier durch die eigene zu ersetzen? Das Recht der Kreuzpredigt galt seit dem 13. Jahrhundert unbestritten als päpstliches Reservatrecht. „Ich glaube, daß kein Bischof die Autorisation zur Kreuzpredigt erteilen kann, erstlich weil er die remissio nicht geben kann, wie sie das Kreuz verlangt, ferner, weil eine Entscheidung, den Glauben betreffend, beim Papst allein steht, drittens weil die Frage des Kreuzgelübdes bei ihm steht", hieß es in der Summa aurea des Heinrich Hostiensis[4]. Im Kampfe zwischen Friedrich II. und Gregor IX. 1240 haben jedoch die Bischöfe von Regensburg und Passau von sich aus gegen den Papst „öffentlich das Kreuz gepredigt und viele zum Heil ihrer Seelen mit dem Kreuze gezeichnet"[5], also die päpstliche Instanz ausgeschaltet. Konnte das nicht auch die Weltmacht, die ganze Institution der Amnestie für Kriegsteilnehmer säkularisieren, um so mehr, als nachweislich[6] die Maßlosigkeit der kirchlichen Ansprüche auf diesem Gebiete zur Trennung staatlicher und kirchlicher Gewalt gedrängt hat? War die Amnestie ein Akt der Begnadigung — und das ist sie kirchlicherseits stets gewesen —, so „beherrschte der Grundsatz, daß die Begnadigung in Kapitalfällen ein Souveränitätsrecht sei, schon das früheste Mittelalter"[7]; die Kirche selbst sprach dem Fürsten Begnadigungsrecht zu: „Der Fürst, der die Vollgewalt in Staatsangelegenheiten besitzt, wird, wenn der, der Unrecht erlitten hat, es vergeben will, den Schuldigen mit Recht (licite) begnadigen (absolvere) dürfen, wenn er darin keinen Schaden für das Staatswohl erblickt", sagt Thomas v. Aquino[8]. Im vorliegenden Falle waren so und so oft Fürst und Unrechtleider identisch, sobald es sich nämlich um ein crimen publicum handelte, und das Staatswohl d. h. das militärische Interesse empfahlen die Begnadigung. Kaiser Heinrich I. hat die berühmte „Merseburger Legion", der die Sicherung der Grenze gegen die Slawen oblag, aus begnadigten Verbrechern gebildet; „es

---

1) Köster S. 38.

2) Gottlob S. 156.

3) Bridrey S. 130 ff.

4) Pissard S. 89 Anm. 1. Vgl. Bridrey S. 20. Auf die im dritten Punkte berührte Gelübdefrage ist hier nicht einzugehen; Gottlob und Köster unterrichten darüber.

5) Köster S. 28; Huillard-Bréholles: Historia diplomatica Friderici II. 5, 1026.

6) Gottlob S. 87.

7) Frauenstädt, Das Begnadigungsrecht im Mittelalter (Zeitschr. f. d. gesamte Strafrechtswissensch. XVII S. 887 ff.).

8) B. Brands, Die Lehre von der Strafe bei Thomas v. Aquino, 1908, S. 30 f.



war eine Schar aus Räubern gebildet, denn der König verschonte selbst Diebe oder Räuber, wenn sie mutige und kriegstüchtige Männer waren, mit der gebührenden Strafe und siedelte sie in der Vorstadt von Merseburg an, er gab ihnen dann Äcker und Waffen und gebot ihnen, mit ihren Landsleuten Frieden zu halten, gegen die Wenden aber erlaubte er ihnen auf den Raub auszuziehen, so oft sie es wollten"[1]. Das ist zwar nicht Amnestie für Kriegsteilnehmer, vielmehr bietet die kirchenrechtliche Parallele hierzu die commutatio poenae, aber wie man diese mit Recht in die Prolegomena des Ablasses hineinzieht, so gehört der Akt Heinrichs I. in die Vorgeschichte der Amnestie für Kriegsteilnehmer hinein: er nutzt den Verbrecher für das Staatswohl, und das ist das realpolitische Moment auch der Amnestie, nach dem Vorbild der Kirche, die den Sünder für die Kirchenpolitik nutzte.

Wann taucht die weltliche Amnestie für Kriegsteilnehmer in einem praktischen Falle auf? Darauf fehlt mir einstweilen die Antwort. Man darf nicht überrascht sein, wenn es weit vor dem Sachsenspiegel der Fall sein sollte; denn die kirchliche Rechtsanschauung ist auch weit vorher ausgebildet gewesen. Die Möglichkeit, die Konstanz des Rechtsbegriffes bis in altgermanische Zeiten zurück zu verfolgen und ihn hier original zu verankern, liegt vor; selbst dann aber dürfte die kirchliche Parallelentwicklung der Behauptung und Geltungssphäre des Grundsatzes förderlich gewesen sein. Es könnte auffallen, daß in den von Cohn beigebrachten Rechtssatzungen die Person des Königs stark heraustritt, und man wäre um deswillen geneigt, im altgermanischen Königsrecht die Wurzeln der Amnestie für Kriegsteilnehmer zu suchen, speziell in dem Gedanken, daß die Huld des Herrschers durch Sühntat wieder gewonnen werden konnte[2]. Aber dem ist entgegenzuhalten, daß in den kirchlichen Bußbestimmungen das „in publico bello r e g i s", „cum rege in proelio hominem occidere" stehende Formel ist[3] und das Heraustreten des Königs in der Natur der Sache lag; ferner, daß Amnestie und Sühne noch nicht identisch sind — es fehlt z. B. bei der Sühne der generelle Erlaß, der für Amnestie und — Ablaß charakteristisch ist —, endlich daß, wie oben bemerkt, der Begriff der Königshuld selbst von der Kirche her sein Gepräge erhielt, wie nicht minder der Begriff der Sühne. Immerhin mag von hier aus die Rezeption des Amnestiegedankens erleichtert worden sein, so gut wie die Ausbildung des generellen Ablasses durch Partikularerlasse. Dafür sprechen zwei Beispiele, die ich aus der Schweizergeschichte beizubringen vermag: das eine fällt nach der Schlacht bei Morgarten (1315); 50 Männer waren aus der Schweiz vertrieben und baten angesichts der vaterländischen Gefahr um Erlaubnis, durch mannhafte Verteidigung des gemeinen Besten sich ihrer Ab-

[1]) Widukind v. Corvey, Res gestae Saxon. II 3 bei Gottlob S. 32.

[2]) Vgl. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte II S. 65 f.

[3]) Die besondere Unterscheidung zwischen rex und aliquis princeps ist ganz singulär. Vgl. Poenitentiale Arundel c. 11 (Schmitz I 441).



stammung würdig zu beweisen. Die Eidgenossen lehnten das ab, um einer Gefahr willen ein Gesetz abzuändern sei ungeziemend. Die 50 legten sich nun außer den Landmarken fest und kämpften von da aus. Nach der Schlacht wurden sie daraufhin „in das Vaterland hergestellt“[1]. Das zweite Beispiel fällt in die Zeit des Bürgermeisters Hans Waldmann von Zürich: ein Totschläger hat sich in die Kirche von Meilen am Zürichsee geflüchtet; man interveniert für ihn, und die Verwandten des Totschlägers hoben hervor, daß er in den Zügen wider den Herzog von Burgund der Stadt Dienste geleistet habe[2]. In beiden Fällen ist von einer Amnestie, unter die die Betreffenden sich hätten stellen können, keine Rede, wohl aber erheben sie Anspruch auf Amnestie auf Grund geleisteten Kriegsdienstes, die dann den Morgartenkämpfern auch gewährt wird. Und die Sühneidee spielt dabei zweifellos mit; fraglich aber bleibt, ob sie *allein* mitspielt und nicht vielmehr den Betreffenden der *ganze* Amnestiekomplex schon vertraut ist und sie nun fordern, was anderweitig schon erfüllt und in das Rechtsbewußtsein übergegangen war. Die Motivierung der Eidgenossen, um einer Gefahr willen dürfe ein Gesetz nicht abgeändert werden, zeigt, daß *die Eidgenossenschaft* als solche die Amnestie für Kriegsteilnehmer damals noch nicht kannte.

Ihren letzten Kreuzzugsablaß alten Stiles hat die Kirche 1580 unter Gregor XIII. an die Iren erteilt[3]. In demselben Maße, als sie vor der Emanzipation des Staates zurückweichen mußte, stumpfte die zur politischen Waffe gewordene Amnestie für Kriegsteilnehmer als kirchliche Waffe ab. Hier wurde die Kirche vom Staate abgelöst, der die Amnestie für Kriegsteilnehmer in den politischen Organismus einstellte, während sie selbst auf die Privilegierung der Soldaten tatsächlich[4] verzichtet hat. Wenn Benedikt XV. an alle im gegenwärtigen Weltkriege tätigen katholischen Geistlichen das Privileg verlieh, sterbenden Soldaten den päpstlichen Segen mit vollkommenem Ablaß zu erteilen in möglichst verkürzter Ritualform, die nicht an jedem einzelnen wiederholt zu werden braucht[5], so ist das nicht gedacht als Privilegierung des Soldaten um der Kriegsteilnahme willen im Sinne des Kreuzablasses, sondern als Applikation des auch sonst üblichen Sterbeablasses[6] in einer den Umständen angemessenen, vereinfachten Form.

Vielleicht gelingt es weiterer Forschung, die Ablösung der Kirche durch den Staat in der Frage der Amnestie für Kriegsteilnehmer als eine ursächlich verknüpfte aus der Sphäre der Hypothese zur Evidenz zu erheben.

---

[1]) Joh. Müller, Geschichte der schweiz. Eidgenossenschaft II (1786) S. 32 ff.

[2]) Ed. Osenbrüggen, Studien zur deutschen und schweiz. Rechtsgeschichte, 1868, S. 371.

[3]) Pissard S. 173 f.

[4]) In der Theorie kennt sie noch den Glaubenskampf und seine Privilegien, die ja ins geistl. Recht z. T. aufgenommen sind.

[5]) Köln. Volkszeitung 1915 Nr. 306.

[6]) S. darüber Hilgers S. 129 f.



Drei Fürstenspiegel des 14. und 15. Jahrhunderts.

Von

Albert Werminghoff.

Das große Lebenswerk des Mannes, dem vornehmlich die Freunde des deutschen Mittelalters gehalten sind den schuldigen Zoll der Dankbarkeit und der Verehrung darzubringen, die „Kirchengeschichte Deutschlands“ von Albert Hauck ist mit dem letzten bisher uns geschenkten Bande in die Schilderung jener vielbewegten Periode eingetreten, die das allmähliche Sinken der päpstlichen Macht erlebte, nachdem diese den Kampf wider das Herrschergeschlecht der Hohenstaufen siegreich durchgeführt hatte. Aufs engste ineinander verflochten erscheinen auch hier die Geschicke jener Organisationen, deren Wirken und Ringen alle Ausstrahlungen der mittelalterlichen Welt bedingten, des Staates und der Kirche, derart daß in dem Zeitraum von etwa der Mitte des 13. bis zum letzten Viertel des 14. Jahrhunderts sie beide sich in Bahnen bewegten, die den folgenden Jahrzehnten die Reform der Kirche an Haupt und Gliedern gleich der Reform des Deutschen Reiches zur Aufgabe machten. Während das Papsttum trotz der babylonischen Gefangenschaft seiner Träger in Avignon die Tendenzen der Zentralisation und des Fiskalismus überspannte und ebendeshalb zum Gegenstand leidenschaftlicher Angriffe wurde, gebrach es dem deutschen Königtum immer mehr an Kraft, die partikularistischen Neigungen der Reichsglieder zu mindern oder gar zu überwinden: es sah sich Rivalen gegenüber, deren jeder im größeren oder kleineren Kreise die eigenen Ansprüche auf möglichst selbständige Betätigung in staatlichen und in kirchlichen Dingen zu verwirklichen trachtete. Nicht so sehr die Herrscher aus den Häusern der Habsburger, Wittelsbacher und Luxemburger als neben den Städten die schier zahllosen Fürsten weltlicher und geistlicher Prägung bestimmten die Gestaltung der inneren Angelegenheiten des Reiches. Ihre Aristokratie drückte der Verfassung und Verwaltung Deutschlands den Stempel auf, gleichsam als gälte es, im Gegensatz zu Frankreich und England dem Zustand territorialer Zerklüftung die Fähigkeit und das Wollen des Behar-



rens einzuflößen. Die geschichtlichen Wurzeln dieser Sonderherrschaften reichten in das Zeitalter des sogen. Investiturstreites zurück. Die Politik der Hohenstaufen hatte ihnen neue Nahrung zugeführt, weil durch ihre Zugeständnisse die geistlichen und die weltlichen Reichsfürsten eben als Gebieter ihrer Territorien so gut wie gleiche Rechte erhielten. Die Periode des sogen. Interregnums und der Gegenkönige tat das ihre, um die Stärke dieser territorialen Bildungen zu mehren. Mit ihr mußte fortan jeder deutsche König wie mit einer gegebenen Größe rechnen; mit Fug hat A. Hauck der Erzählung des letzten Kampfes zwischen dem römischen Papsttum und der deutschen Reichsgewalt unter Ludwig dem Bayern (1314—1347) die Würdigung des Fürstentums auf deutschem Boden, seiner Absichten und Wirkungen voraufgeschickt[1]. In erster Linie natürlich des geistlichen Reichsfürstentums, weil dieses seiner Entstehung und Zusammensetzung nach zugleich das kirchliche Leben der Nation bedingte, weil sein vielgestaltiger Besitz eine eigentümlich bestimmte Spielart staatlicher Schöpfungen darstellte, auf deren Entwicklung kirchliche Normen nicht minder von Einfluß waren als Grundsätze des vom Reiche gesetzten, als weltlich erkannten und wahrgenommenen Rechtes. Die landesherrliche Betätigung deutscher Erzbischöfe, Bischöfe und Äbte entfremdete diese offensichtlich genug ihren kirchlichen Obliegenheiten. Daß andererseits die Sorge um Erhaltung, Mehrung und Verteidigung ihrer Territorien den Gegensatz zwischen den geistlichen und den weltlichen Fürsten milderte, fast möchte man sagen überbrückte, war um so natürlicher, als auch zahlreiche verwandtschaftliche Beziehungen die höhere Geistlichkeit und den Laienadel miteinander verbanden. Die Regierungsmaxime eines Otto des Großen (936 bis 973), der sich auf die Vorsteher der Reichseigenkirchen stützte, weil die Erblichkeit zumal der Herzogtümer seinem königlichen Rechte Schranken auferlegte, gehörte einer weit zurückliegenden Vergangenheit an. Es war nicht mehr möglich, über beiden Schichten des Reichsfürstenstandes zu stehen, ebensowenig aber ließen sich diese voneinander trennen, um den Grundsatz des Teilens und folgeweise Herrschens in die Wirklichkeit umzusetzen. Die Zeit war jetzt dahin, in der deutsche Kirchenobere von den Historiographen ihrer Kirchen das Lob eifriger Pflichterfüllung auf den Gebieten kirchlicher Wirksamkeit ernteten. Höher geachtet wurde nunmehr ihre Arbeit für ihre Landgebiete und auf diese zunächst ihr Augenmerk gelenkt. Kein Wunder, daß die literarische Paränese sich des dankbaren Stoffes bemächtigte, um in der Form von Fürstenspiegeln das Idealbild solcher deutscher Landesherren zu zeichnen, die Diener der Kirche und auch des Reiches sein sollten, während Besitz, Ehrgeiz und Befugnisse sie mit den weltlichen Fürsten auf gleiche Stufe stellten. Die Wertung von drei derartigen Mahnschriften aus dem 14. und 15. Jahrhundert wird unsere allgemeinen Sätze erläutern und bekräftigen.

* * *

[1] A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands V, 1 (Leipzig 1911), S. 66 ff.: Die geistliche Landesherrschaft.



Die Chronik der Grafen von der Mark aus der Feder des Westfalen Levold von Northof (gest. um das Jahr 1360)[1] hat in letzter Zeit wiederholt die Aufmerksamkeit auf sich gezogen: der fleißigen Arbeit von E. Fittig[2] folgten die wichtigen textkritischen Mitteilungen von W. Levison[3] über eine in Holkam Hall (Norfolk) aufbewahrte Handschrift[3], während K. Zeumer[4] nach dem Vorgange von M. Jansen[5] darauf verwies, daß Levold von Northof als einziger gleichzeitiger Chronist etwas näher auf die Goldene Bulle von 1356 eingegangen ist und ein Exemplar dieses Reichsgesetzes eingesehen hat[6]. Persönliche Dankbarkeit gegenüber Mitgliedern des westfälischen edelfreien Magnatengeschlechtes, denen der Historiker vielleicht die Gelegenheit zu Studien in Erfurt (1292/94) und Avignon (1308), sicherlich den Besitz recht einträglicher, nicht mühereicher Pfründen verdankte[7], hat ihm den Gedanken eingegeben, sein Werk dem Grafen Engelbert III. von der Mark (gest. 1391[8]) darzubringen. Er will das Gedächtnis der Männer festhalten, die eifrige Förderer der Ehre und des Wohlstandes jener Grafschaft waren, und berichten, wie sie wuchsen und emporstiegen, um ihr Land und ihre Herrschaft zu erweitern, auf daß Graf Engelbert in den Fußstapfen seiner Vorfahren wandle, gerecht und gottesfürchtig sein Gebiet und dessen Bewohner zu regieren lerne. Levold glaubt auf solche Weise seinem Herrn nicht weniger zu dienen als seine Vorfahren selbst, die von altersher treu-

---

[1]) Benutzt ist die Ausgabe von L. Troß, Levolds von Northof Chronik der Grafen von der Mark und der Erzbischöfe von Cöln. Hamm 1859.

[2]) Levold von Northof. Ein westfälischer Geschichtschreiber des 14. Jahrhunderts. Bonner Diss. 1906 (auch: Jahrbuch des Vereins für die Orts- und Heimatskunde in der Grafschaft Mark XIX. Jahrgang 1904/5, Witten 1906, S. 29 ff.).

[3]) Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXXIII (1907), S. 385 ff.

[4]) Die Goldene Bulle Kaiser Karls IV. (Weimar 1908), Bd. I, S. 4. 173 ff.

[5]) Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft XVI (1895), S. 587 ff.

[6]) S. 216 ff. hrsgb. von Troß; zitiert werden die ersten Zeilen des Gesetzes und sein 17. Kapitel *de diffidacionibus*.

[7]) Levold selbst nennt sich *canonicus Leodiensis et abbas secularis ecclesiae Visetensis* S. 2 hrsg. von Troß. Über seine Lebensdaten vgl. E. Fittig, a. a. O. S. 15 ff., der auch über seine sonstigen Werke, darunter ein Lehnsregister der Lütticher Kirche, S. 28 ff. berichtet.

[8]) Über Engelbert III. (gest. 1391), den Sohn Adolfs IV. von der Mark (gest. 1347) und der Margarethe von Cleve, vgl. Crecelius: Allgemeine Deutsche Biographie VI (Leipzig 1877), S. 126 ff. — Über die Grafen von der Mark im 14. Jahrhundert vgl. J. F. Knapp, Regenten- und Volksgeschichte der Länder Cleve, Mark, Jülich, Berg und Ravensburg I (Elberfeld 1831), S. 360 ff. II (Crefeld 1836), S. 323 ff. E. Fittig, a. a. O. S. 63 ff. Ihre Stammtafel bringt Voigtel-Cohn, Stammtafeln zur Geschichte der deutschen Staaten und der Niederlande I (Braunschweig 1871), Tafel 213 Über ihre Stellung innerhalb des Reiches wagen wir kein Urteil; eine Belehnung durch den König erfolgte erst im Jahre 1398, so daß sie vielleicht für die frühere Zeit als allodiale Grafen zu bezeichnen sind; s. auch J. Ficker, Vom Reichsfürstenstande I (Innsbruck 1861), S. 237 f § 187. Eine Karte ihres Gebietes mit den Städten Altena, Iserlohn, Hagen, Schwelm, Hattingen, Bochum, Gelsenkirchen u. a. m. findet sich bei F. Jostes, Westfälisches Trachtenbuch (Bielefeld, Berlin und Leipzig 1904), Anhang.



lich den Grafen anhingen und ihnen halfen, Rechte und Besitzungen wie zu mehren so zu verteidigen.

Der Leser des Vorworts erwartet einen schlichten historischen Bericht, dem deshalb die Absicht der Mahnung und Warnung mittels aneinandergereihter Beispiele nicht fern zu sein brauchte. Levold aber verfährt anders. Der chronologisch geordneten Erzählung, deren Wert als Geschichtsquelle nicht erneut beurteilt werden soll, schickt er eine ausführliche Darlegung voraus, derart daß sie die Grundsätze entwickelt, die der Verwaltung der Grafschaft durch Engelbert und seine Nachfolger als Richtschnur dienen sollen[1]. Etwas schulmeisterlich anhebend erinnert sie mit gebührender Behutsamkeit zunächst daran, daß frühere Unterweisungen des Verfassers nicht im Gedächtnis seines Lütticher Schülers hafteten. Sie werden deshalb wiederholt und überdies erweitert, wird doch ihre getreue Befolgung es der „natürlichen Tatkraft" des Angeredeten erleichtern, seine Aufgaben ersprießlich zu erledigen. Die Reihe der Mahnungen eröffnet die Weisung, Gott stets vor Augen zu haben, gerechte Urteile zu fällen, Kirchen und Priester zu ehren und nicht zu bedrücken, den Witwen und Waisen gegen Gewalt und Verleumdung beizustehen. Die öffentlichen Wege und Straßen des Landes sollen sicher gehalten werden für Einheimische und Fremde, wenn nötig durch furchtverbreitende Strafen. Das Erbe der Vorfahren an Verwaltungsbezirken, Rechten und Herrschaften darf keine Minderung erleiden. Der Frieden unter den Untertanen ist zu schirmen, vor allem den Räubereien zu begegnen, zumal da durch sie Engelbert III. selbst und sein Vater derart zu Schaden kamen, daß sie geraubtes Gut von sich aus ersetzen mußten. Die Freundschaft und Eintracht mit den benachbarten Herren und Städten ist aufrechtzuerhalten, damit nicht von diesen dem märkischen Lande und seinen Bewohnern Fehde angesagt wird, wie dies in früheren Zeiten mehr denn einmal geschah[2]. Den Fürsten müssen gereifte, gerechte und getreue, dazu selbstlose Räte zur Seite treten, deren Worte jedesmal sorgfältig zu erwägen sind, des weiteren solche Amtleute, die den Landesangehörigen keinerlei ungebührliche Last auferlegen. Levold empfiehlt, ihre Rechnungen persönlich in Empfang zu nehmen und sorgfältig zu prüfen[3], vor allem aber die Amtleute nicht auf Grund von ihnen erhaltener Geldvorschüsse anzustellen und ihnen die Amtsbezirke nicht zu Pfandbesitz einzuräumen. Dagegen spricht einmal die Erfahrung, daß die Inhaber von Pfandbezirken nicht abgesetzt werden können, ehe nicht ihre Geldforderungen getilgt sind, sodann die in Lüttich gemachte Beobachtung, daß solche Männer die als Darlehen benutzten Summen selbst erst gegen Wucherzinsen aufbrachten. Während ihrer Verwaltung schädigten

[1]) S. 6—34 hrsgb. von Troß, wo der lateinische Text sich stets auf den mit geraden Ziffern bezeichneten Seiten findet.

[2]) Offenbar hängt damit zusammen, daß Levold seiner Chronik das Verbot der Fehde aus der Goldenen Bulle einfügte; vgl. oben S. 154 Anm. 6.

[3]) Vgl. die Erzählung S. 146.

sie den Herrn der Amtssprengel und ihre Untergebenen; sie vergrößerten die Rechnungen, um die Pfandlöse hinauszuschieben und länger ihrer Tyrannei zu fröhnen. Passend schließt sich die Warnung an, treue Amtmänner nicht allzu rasch zu entfernen oder abzusetzen; sie wird durch eine namentliche Aufzählung solcher belegt, die dem Wohle der Grafschaft dienten, Verstorbener sowohl als auch Lebender, als deren wichtigste Handlungen der Erwerb und die Befestigung von Burgen[1] und Städten, die Anlage von Mühlen und Fischteichen[2] Lob ernten. Keiner von ihnen beanspruchte jemals eine Veste für sich selbst, „wie heutzutage Amtleute thun und wie sie die Schlösser ihres Herrn bisweilen verfallen lassen“[3]. Auch der Graf selbst hat für seine Burgen zu sorgen, sie in Zeiten der Not nach Kräften mit Mannen und Lebensmitteln zu versehen. In Fehden und Krieg ziemt ihm Mut, Standhaftigkeit und Unerschrockenheit, dazu Achtung auf den Rat erfahrener Freunde, nicht der Schmeichler, „die sich nicht darum kümmern, wieviel es kostet was Ihr aufwendet oder woher Ihr das Geld dazu nehmen sollt“. Bei öffentlichen Gerichtsverhandlungen über landkundige Verbrechen ist unerbittlicher Ernst am Platze[4], im Verkehr aber mit den Untertanen Freundlichkeit in Gruß und Rede, bereites Gehör bei Klagen, Dankbarkeit für geleistete Dienste. Der aufmunternde Satz: „Solches kostet Euch nichts weiter als Worte und wird dennoch den Leuten gar angenehm sein“ mutet freilich in seiner Umgebung eigenartig an, ist aber darin begründet, daß Engelbert, wie Levold bemerkt, gerade diese Lehre „ziemlich selten“ zu befolgen pflegt. Vorschriften über die Art der Tageseinteilung, die täglich zu hörende Messe, Spiel und Erholung, Hofhaltung[5] und Austeilung von Geschenken folgen, bei den letzten wieder Warnungen vor Anleihen mit hohem Zinsfuße. Die leidige Unsitte des späten Mittelalters, bei Anleihen eine große Zahl von Bürgen zum Einlager zu stellen, wird mit dem Hinweis auf ihre Blüte in Köln gegeißelt, dazu mit der Sentenz, daß solche aus Anleihen stammende Schulden den Schuldner der Sklaverei der Gläubiger preisgeben. Scheinbar unvermittelt und doch in einer begreiflichen Gedankenverbindung wird der Ratschlag angefügt, die Einheit der Grafschaft Mark aufrecht zu erhalten, auf daß die Burgen, Gerichts- und Verwaltungsbezirke nur von einem einzigen Grafen, niemals von mehreren regiert werden. Der innere Frieden des Landes, die Rücksicht auf die Nachbarn fordern diese Regel, dazu die Tatsache, daß manche Herzogtümer, Grafschaften und Herrschaften, die einst einen großen Namen und Einfluß besaßen, durch Teilungen unter mehrere Erben zur Mittelmäßigkeit herabsanken, während „nach kaiserlicher Verordnung Herzogtümer, Markgrafschaften und Grafschaften nicht geteilt werden

---

[1]) Vgl. dazu S. 124. 132.

[2]) Vgl. S. 170ff. über Levolds eigene Tätigkeit.

[3]) Vgl. dazu S. 146.

[4]) Vgl. dazu S. 90. 104. 174.

[5]) Vgl. dazu S. 128.

sollen"[1]. Levold verstärkt seine hauptsächlichste Vorschrift auch durch die eindringliche Aufforderung an die Burgmänner, Ritter und Edelleute, ebenso an die Bewohner der Städte in der Grafschaft, dahin zu wirken, daß nur einem Herrn das märkische Land gehorche, dem sie selbst in Treuen dienen sollen. Jede Teilung berge die Gefahr weiterer Zersplitterung, der Zwietracht und Fehden in sich; sie lasse sich vermeiden wie damals, als Junker Eberhard von der Mark[2] infolge eines einhelligen Beschlusses von Burgmännern, Rittern, Adligen und Städten mit bestimmten Gütern und Einkünften bedacht worden sei, ohne daß deshalb eine Verkleinerung der Grafschaft eingetreten wäre. Nach solchem Vorbild will Levold die Brüder und die Schwestern des jeweiligen Grafen behandelt wissen. Sie sind nicht von der väterlichen Erbschaft auszuschließen, wohl aber sollen jenen Güter und Renten zugewiesen werden, die Frauen dagegen in standesgemäßer Verheiratung oder „auf andere Weise" Entschädigung finden. Kein anderes Gebot als gerade das der Unteilbarkeit des Gebietes ist so ausführlich, mit solch ernstem Nachdruck behandelt. Es ist mit bewußter Absicht an den Schluß des Fürstenspiegels gestellt, weil es dem Verfasser den Bestand der Grafschaft inmitten der territorialen Antagonien seiner Zeit auf dem zerklüfteten Boden Westfalens und der niederrheinischen Lande verbürgte.

Nicht als ob er selbst in eingehender Erörterung diese Gefahren seiner Heimat aufgedeckt hätte. Schriften von der Art wie die seinige pflegen mehr anzudeuten als auszumalen, und doch überrascht gerade bei Levold die häufige Verwertung von Beispielen aus der jüngsten Vergangenheit der Grafschaft Mark. Überschaut man seine Darlegungen im ganzen, so ist ein gewisser Mangel an Systematik ebensowenig zu verkennen wie der an scharfer Herausarbeitung der verfassungsrechtlichen Grundlagen, auf die Graf Engelbert sich in Zukunft stützen kann und soll. Den Gedanken haftet eine Art von territorialer Verliebtheit in das Kleine an. Nicht ein Staatsmann spricht aus den Ratschlägen, sondern der in den engen Kreis partikularistischer Gewöhnung eingeschlossene Lehrer der Moral. Mit keiner Silbe erwähnt er des Reiches und seines Königtums,

[1]) S. 28. Es kann dahin gestellt bleiben, ob hier eine Verallgemeinerung von Kapitel 20 der Goldenen Bulle vorliegt, das sich ja auf die Unteilbarkeit wie des Königreiches Böhmen so des Herzogtums Sachsen, der Markgrafschaft Brandenburg und der Pfalzgrafschaft bei Rhein als der vier weltlichen Kurfürstentümer bezog. Sprachliche Anklänge an die Goldene Bulle begegnen nicht — auch die Anführung des Bibelworts Evang. Luc. 11, 17: *Omne regnum in se divisum desolabitur*, das gleichfalls in der Einleitung zur Goldenen Bulle begegnet (vgl. dazu K. Zeumer, a. a. O. I, S. 11) besagt nicht viel —, während eine besondere kaiserliche Verordnung (*imperialis auctoritas*) über die Unteilbarkeit der Herzogtümer, Markgrafschaften und Grafschaften nicht vorliegt.

[2]) Nach Voigtel-Cohn, a. a. O. I, Tafel 213 der Bruder Adolfs IV. (gest. 1347), der Onkel Engelberts III. (gest. 1391), der selbst als Herr von Arenberg im Jahre 1387 starb; vgl. auch A. Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter (Stuttgart 1910), S. 283.

der Pflichten der Grafen von der Mark gegenüber dem großen Ganzen, das auch ihnen die Möglichkeit des Daseins gewährte; sind sie für ihn erschöpft im Gehorsam gegen die kaiserliche Verordnung über die Unteilbarkeit der Gebiete weltlicher Fürsten? Im Grunde sind es kleine Sorgen, die ihm die Feder in die Hand gedrückt haben, wenngleich wiederum jede für sich die Sphäre des Lebens vor Augen führt, in deren Mitte Engelbert sich zu bewegen hatte. Die Gefahren der Schulden und der Verpfändungen von Ämtern, die Notwendigkeit der Abfindung von nachgeborenen Brüdern und der Versorgung von weiblichen Familienmitgliedern geben dem ehrlichen Manne ängstliche, darum nicht unbegründete Worte ein —, gewiß dachte er daran, daß für Brüder und Schwestern des regierenden Grafen noch am ehesten die Ausstattung mit kirchlichen Würden und Gefällen erstrebenswert sei[1], obgleich er sie hier nicht ausdrücklich namhaft machte; hatte er nicht selbst seine Ämter und Renten der Fürsprache seiner Herren zu verdanken? Eigentümlich ist ferner die Mahnung an den Adel und die Städte des Landes, für dessen Unteilbarkeit einzutreten. Man wird daran erinnert, daß gerade im späteren Mittelalter in mehr als einem Territorium die Stände sich den Veräußerungen und Teilungen entgegensetzten, daß darin Interessen von Gemeinwesen ihren Ausdruck fanden, die im anderen Falle der Atomisierung preisgegeben sein mußten[2]. Wenn um nichts weniger die Notwendigkeit betont wurde, daß der Fürst die Meinungen seiner Räte auf sich wirken lassen solle, so verrät Levold auch hierin seine Zugehörigkeit zu jenem 14. Jahrhundert, das dank der Entstehung des fürstlichen Rates die Landesherren befähigte, „ohne regelmäßige Mitwirkung der Stände, auch ohne regelmäßige Beteiligung der Ritter- und Lehnsmannschaften die Regierung zu leiten"[3]. Auffallend immerhin bleibt, wie sehr bei dem Autor der Geistliche in den Hintergrund tritt. Er belegt wohl seine Mahnungen mit biblischen Beispielen und Sprüchen, die im engeren Sinne religiösen Pflichten seines Schülers aber werden nur gestreift: Gott zu ehren, die Witwen und Waisen zu schirmen, täglich eine Messe zu hören, das ist alles, wenn man will wenig und viel zugleich, jedenfalls nicht über ein gewisses durch-

[1]) Mit Hilfe von P. Gams (Series episcoporum. Regensburg 1873) und C. Eubel (Hierarchia catholica medii aevi I. II. Münster 1898ff.) ließen sich im 14. Jahrhundert mehrere Mitglieder der Märkischen Grafenfamilie als Erzbischöfe oder Bischöfe nachweisen. Als Erzbischöfe von Köln: Adolf (1363—1364), Engelbert (1364—1369). Als Bischöfe von Lüttich: Adolf (1313—1344), Engelbert (1345—1364, als Erzbischof von Köln gest. 1369). Als Bischof von Münster: Adolf (1357—1363, Erzbischof von Köln 1363—1364, als Laie gest. 1394). Über andere Grafen von der Mark als Domherren vgl. W. Kisky, Die Domkapitel der geistlichen Kurfürsten in ihrer persönlichen Zusammensetzung im 14. und 15. Jahrhundert (Weimar 1906), S. 183 n. 214. 215. 217. 218 (n. 216 = Engelbert, Bischof von Lüttich 1345—1364, als Erzbischof von Köln gest. 1369); A. Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter S. 272 Anm. 1. Das Buch von W. Pelster, Stand und Herkunft der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz im Mittelalter, Weimar 1909, leidet unter dem Mangel eines Personenregisters.

[2]) Vgl. G. von Below, Territorium und Stadt (München und Leipzig 1900), S. 264ff.

[3]) H. Spangenberg, Vom Lehnstaat zum Ständestaat (München und Berlin 1912), S. 60.



schnittliches Maß gesteigert. Daneben wird nicht vergessen, dem Grafen Ehrfurcht vor den Kirchen und Priestern, ihrem Besitz und ihrer Schutzbedürftigkeit ans Herz zu legen. Sollte die Vermutung allzukühn sein, daß Engelbert hierin es hatte an sich fehlen lassen, daß auch er bestrebt war, seine Herrschaft durch Ausweitung ihrer Zuständigkeit über den Klerus des märkischen Gebietes zu verstärken? Wie dem immer sei, wäre selbst der Fürstenspiegel Levolds von Northof ohne Nennung dessen überliefert, an den er sich wandte, kein Zweifel darüber könnte aufkommen, daß er einem Laienfürsten zugedacht wäre: nur auf einen solchen paßt die Gesamtheit der Vorschriften.

Eben darum ist es von nicht geringem Interesse, daß der Chronist seinem Werke auch einen Fürstenspiegel für einen Kirchenfürsten einverleibt hat[1], für Adolf von der Mark, den Bruder Engelberts III. und seit dem Jahre 1357 Bischof von Münster[2]. Ein Mitglied seiner heimischen Dynastie der Leiter des großen westfälischen Bistums, das bislang noch kein Graf von der Mark innegehabt hatte —, wie hätte solcher Glanz dem Lehrer des Bischofs nicht Worte der Freude und des Rates eingeben sollen? Er schildert den einstimmig Postulierten als „schön von Körper, ausgezeichnet durch Charakter und Lebensführung“, nur daß er den Mangel entsprechenden Alters verschweigt, um deswillen der *baccalaureus in decretis* nicht hatte gewählt werden können, wenn er auch der Suppliken des Domkapitels, der Burgmänner und der Städte, darunter der Hauptstadt des Bistums, an die Kurie um Zulassung Adolfs gern gedenkt. Er beschreibt die Reise Adolfs zu Papst Innocenz VI. (1352—1362), der den Bittsteller von einem früheren Aufenthalte in Avignon her kannte und schätzte, die ehrenvolle Aufnahme bei dem gerade durch Angelegenheiten der Provence stark beschäftigten Papste, sein Warten auf Zulassung, die Prüfung seines

[1]) S. 226—234 hrsg. von Troß.

[2]) Adolf, der zweite Sohn Adolfs IV. von der Mark (gest. 1347) und seiner Gemahlin Margarete von Cleve, Bischof von Münster 1357, Erzbischof von Köln 1363, verzichtete 1364 auf die geistliche Würde und auf das Erzbistum Köln zugunsten seines Onkels Engelbert von der Mark (seit 1345 Bischof von Lüttich, als Erzbischof von Köln gest. 1369; vgl. W. Kisky, a. a. O. S. 63 n. 161), da die Kinderlosigkeit seines Oheims mütterlicher Seite, des Grafen Johann II. von Cleve, ihm und seinem älteren Bruder Engelbert III. von der Mark (gest. 1391) Aussichten auf die Erbfolge in Cleve eröffnete. Aus seiner Ehe mit Margarete von Berg stammten 16 Kinder. Er selbst starb als Graf von der Mark und von Cleve im Jahre 1394; vgl. Voigtel-Cohn, a. a. O. I, Tafel 213; Harleß: Allgemeine Deutsche Biographie I (Leipzig 1875), S. 98 ff.; A. Kreisel, Adolf von der Mark, Bischof von Münster und Erzbischof von Köln. Paderborn 1885; W. Pelster, Stand und Herkunft der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz S. 16 f. 73; A. Schulte, Der Adel und die deutsche Kirche S. 270. Über seine Postulation und nach deren Verwerfung über seine Provision zum Bischof von Münster vgl. O. Lögel, Die Bischofswahlen zu Münster, Osnabrück und Paderborn seit dem Interregnum bis zum Tode Urbans VI. 1256—1389 (Münsterer Diss., Paderborn 1883), S. 51 ff. Adolf war der erste Bischof von Münster, der sich als *Dei et apostolice sedis gratia electus Monasteriensis* bezeichnete; vgl. dazu A. Hauck, a. a. O. V, 1 S. 4 Anm. 3.

Gesuchs durch drei Kardinäle und schließlich seine Provision für die erledigte deutsche Kirche, die trotz des Widerspruchs einiger am 6. November 1357 erfolgte; der Papst hatte demnach die Admission Adolfs verworfen, ernannte ihn aber zum Bischof, sei es um auf solche Weise das Wahl- bzw. Postulationsrecht des Domkapitels zu durchkreuzen, sei es weil er vorher sich die Provision der Münsterer Kirche vorbehalten hatte, ohne daß den Wählern von der Reservation Mitteilung gemacht worden wäre. Nach einmonatlichem Aufenthalt verließ der Elekt — Levold von Northof bedient sich also der bei der päpstlichen Kanzlei üblichen Bezeichnung auch für einen providierten, aber noch nicht geweihten Bischof — den Sitz der Kurie, besuchte darauf den Bischof von Lüttich, um in dessen Begleitung am 4. Februar 1358 seinen feierlichen Einzug in Münster zu halten. Er hat, wie hinzugefügt werden mag, auch in Zukunft es vermieden, die Weihung zum Bischof nachzusuchen.

Um so lauter ertönt die Befriedigung darüber, daß „nunmehr der Grafschaft Mark eine nicht unbedeutende Stütze der Macht zuwachsen wird, wenn das Münsterland und die Grafschaft untereinander den Frieden hegen und erhalten, wie es jetzt, wenn der Herr es gestattet, geschehen mag. Von Gott gesandt ist ein Eckstein gekommen, dieser Bruder des Grafen von der Mark: er wird beide zu einem machen, das heißt beide Brüder in der Einheit des Friedens und der Eintracht festigen“. Auch Adolf von Münster war ein Zögling Levolds, und so erklären sich die Worte, daß der Chronist „geraume Zeit hindurch Tag und Nacht gearbeitet hat, seinetwegen und für ihn besorgt gewesen ist, damit Adolf so zunähme und so sich verhielte, daß er eine solche Stelle auch verdiente, wie er sie jetzt erlangt“. Wiederum folgt eine Kette von Lehren, deren Verwandtschaft mit denen für Engelbert III. sicherlich nicht allein darin begründet ist, daß sie von demselben Manne gespendet werden[1]. Gutes Verhalten in Sitten und äußerem Leben, Pflege von Recht und Gerechtigkeit werden auch dem Bischof eingeschärft, des weiteren die Pflicht, Gott vor Augen zu halten, in seinem Lande und mit den Nachbarn den Frieden zu bewahren, den Reisenden auf den Straßen seines Landes Sicherheit zu gewährleisten. Sein Land und seine Gerechtsame soll er, unterstützt von seinen Untertanen, seinem Bruder und zahlreichen mächtigen Verwandten, mit dem weltlichen und dem geistlichen Schwerte verteidigen. Aus dem Domkapitel und dem Lande wähle er sich bescheidene, gereifte und gerechte Männer, deren selbstlosem Rate er sich anbequeme, ohne hartnäckig auf seiner Meinung zu beharren. Seine Dienerschaft sei nicht allzu zahlreich, nicht unnütz, sondern ehrbar und werde gut von ihm geleitet, gleichwie er auch überflüssige Ausgaben zu vermeiden hat. „Wenn er dies und ähnliches thut und sich so hält, wird er Gott und den Menschen lieb sowie der römischen Kurie, die ihn zu solcher Würde befördert hat, angenehm sein, so daß er dadurch

[1]) Ihr Umfang beträgt in der Ausgabe von Troß S. 226 ff. etwas mehr als drei Druckseiten, die Mahnungen an Engelbert III. S. 6 ff. umfassen im ganzen ihrer sechzehn.

nicht allein selbst, gemäß der ihm verheißenen Hoffnung, noch mehr erhöht werden wird, sondern auch seine Brüder und seine ganze Verwandtschaft erhöhtes Ansehen erlangen." Erreicht aber Adolf dies Ziel, so ist darin der Lohn des Mahners beschlossen, der seit fast 50 Jahren seinen Grafen treu gedient hat, stets von dem Wunsche geleitet, „daß die Söhne, die auf Schulen gethan wurden, so sich verhielten, so geleitet würden und derartige Fortschritte machten, daß sie im geistlichen Stande zu einer Stellung gelangten, mit welcher sie sich billig begnügen könnten, damit auf diese Weise die Grafschaft keinerlei Teilung in verschiedene Herrschaften erführe". Das geistige und sittliche Wohl der Grafensöhne liegt ihrem alten Erzieher am Herzen, der sie von wissenschaftlich geschulten Männern unterrichtet wünscht gleich jenen beiden Brüdern Adolfs, die dieser von Avignon aus auf das Studium von Montpellier gesandt hatte. Die alte Weisheit des Pädagogen: „Es ist ein großer Mangel an einem Fürsten oder Großen, die Wissenschaften nicht zu kennen", wird verstärkt durch das warnende Beispiel jenes Grafen von der Mark, der ohne den Rat erfahrener Männer[1] seinen Söhnen einen untauglichen Lehrer wählte, so daß die jungen Edlen es allenthalben, in Bildung und Wissenschaft, in Sitten und Lebenswandel an sich fehlen ließen[2].

Unbedingt haftet den Lehren Levolds für den Bischof ein gewisser altfränkischer Zug an, gleichwie sie sich im Vergleiche mit denen für den Laien Engelbert nicht durch überraschende Neuheit auszeichnen. Will man dies nicht auf die schriftstellerische Unfähigkeit des Verfassers zurückführen, wenig mehr denn eine Wiederholung des schon Gesagten zu bringen, so bleibt nur eine Erklärung: die Art, wie Adolf von Münster seines Amtes als Bischof walten soll, wird unter dem Gesichtspunkt des Landesherrn, nicht so sehr des Geistlichen ins Auge gefaßt. Fast von selbst verstand es sich, daß der neue Kirchenfürst an die Notwendigkeit erinnert wurde, mit seinem Domkapitel im Einvernehmen zu bleiben, das Wohlgefallen der Kurie sich zu erhalten, nur daß auch hier des deutschen Königs als des weltlichen Oberherrn des Territoriums Münster mit keinem Worte gedacht wird. Von einem Wegweiser in den Pflichtenkreis eines Bischofs sollte man wahrlich mehr erwarten als diesen schwachen Aufguß von Lebensregeln für einen Laienfürsten. Die Zutaten nehmen sich um so dürftiger aus, als das Verhältnis des Bischofs zu den Geistlichen, den Klöstern und den Laien seiner Diözese nicht einmal gestreift wird. Die sonst so oft betonte Würde des bischöf-

[1]) Im Gedanken verwandt ist eine Stelle im Dialogus creaturarum des Nicolaus Pergamenus § 105: *Si forte illiteratus est princeps, consiliis literatorum uti regi necesse est*; J. J. Th. Grässe, Die beiden ältesten Fabelbücher des Mittelalters, des Bischofs Cyrillus Speculum sapientiae und des Nicolaus Pergamenus Dialogus creaturarum (a. u. d. T.: Bibliothek des Literarischen Vereins zu Stuttgart n. 148. Tübingen 1880), S. 256.

[2]) Der Schluß des Werkes S. 234f. enthält Bestimmungen des nach seiner Angabe über achtzigjährigen Mannes hinsichtlich der Überreichung der Chronik an den Grafen von der Mark, ihre fernere Aufbewahrung und Ergänzung.

lichen Amtes, seiner kirchlichen Rechte und Obliegenheiten, hätte zu ganz anderen Darlegungen Anlaß geben können. Eine reizlose Umschreibung selbst der in ihm beschlossenen moralischen und ethischen Werte wäre mehr gewesen als das, was Levold darbietet, ohne daß er deshalb in den Fehler hätte verfallen brauchen, irgendein Hilfsbuch bischöflicher Tätigkeit, etwa ein Pontifikale, auszuschreiben oder seinen Absichten anzupassen. Gerade aber dadurch, daß er sein Ideal bischöflicher Amtsführung zeichnete, werden seine Ratschläge wertvoll. Sogar für einen Geistlichen, der am Sitze des Bischofs von Lüttich gelebt und in dessen Dienst sich gemüht hatte, kommt es einzig und allein darauf an, daß ein Bischof unter keinerlei Umständen seine Pflichten als Landesherr hintansetze. Diese sind wichtiger als alle anderen, die gleichsam im Nebenamt wahrgenommen werden können —, kein Tadel wird darüber laut, daß Adolf es unterließ, die höheren Weihen, geschweige die des Bischofs auf sich zu nehmen. Levold betrachtete die Erhebung Adolfs nur unter dem Gesichtspunkt, daß sie dem märkischen Grafengeschlecht neuen Glanz verbürge, daß durch sie der territorialpolitische Gegensatz zwischen dem großen Stift und der kleinen Grafschaft aus der Welt geschafft sei, der noch vor einem Menschenalter den Grafen Engelbert II. (gest. 1328) mit dem Bischof von Münster, Ludwig von Hessen (gest. 1357), in erbitterten Fehden hatte kämpfen lassen. Stiftsland und Grafenland, räumlich nebeneinander gelagert, erscheinen dem Chronisten durch die gleichzeitige Verwaltung zweier Brüder wie zu einer Einheit verschmolzen. Er dachte vielleicht daran, daß nunmehr der Rivalität des Erzbistums Köln mit dem aufstrebenden Dynastengeschlecht begegnet werden könnte —, er ahnte nicht, daß wenige Jahre später sein Zögling selbst Erzbischof von Köln wurde, allerdings um bald darauf wieder in den Laienstand zurückzukehren, weil der Erwerb der Grafschaft Cleve für sein Haus und dessen Fortdauer lockender, wichtiger war als der persönliche Besitz eines geistlichen Kurfürstentums, das im bisherigen Bischof von Lüttich einen neuen Inhaber aus dem märkischen Hause empfing[1]. E. Fittig hat betont, Levold hafte im Grunde seines Herzens zu sehr an den Anschauungen seiner kriegerischen Zeit und Umgebung, als daß er den ganzen Ton seiner Chronik auf einen einseitig religiösen Klang gestimmt hätte; er verweist darauf, daß Levold selbst sich als eifrigen Förderer der Grafschaft Mark bezeichne, den der Wunsch beseele, daß ihre Macht und Ehre wachse[2] —, beides zusammen und jedes zu seinem Teile rechtfertigt den Inhalt und die Färbung seiner Mahnungen auch an den Bischof von Münster[3].

---

1) Vgl. oben S. 159 Anm. 2.

2) S. 230: . . . *a iuventute mea progenitorum meorum sequens vestigia semper fui comitatus de Marka fervens zelator, eius cupiens augeri potentiam et honorem.* E. Fittig, a. a. O. S. 27.

3) Sie empfangen eine Bestätigung durch das, was Levold von den Bischöfen von Lüttich aus dem Grafenhause berichtet, von Adolf (1313—1344) und Engelbert (1345—1363, Erzbischof von Köln 1364—1369); vgl. das Register der Chronik bei E. Fittig, a. a. O. S. 82 und dessen

Sollte es deshalb nicht statthaft sein, jene Paränese als typisch für die Auffassung des 14. Jahrhunderts vom Beruf deutscher Bischöfe überhaupt zu verwerten? Wir bejahen diese Frage ohne Zaudern. Einmal lassen Ratschläge wie die des Chronisten, wurzelnd im Erdreiche des Zeitalters, abschätzen, welche Eigenschaften auch von seinen Zeitgenossen als die eines vollendeten Bischofs angesehen und gefordert wurden. Das Ideal jedes Fürstenspiegels mag zeitlich befristet sein, jedenfalls verrät es die Sehnsucht der Periode, in der es reifte und als erreichbar geschildert wurde. Sodann ist daran zu erinnern, daß auch das Lob eines zeitgenössischen Historikers die Richtung aufzeigt, in der seine und des Mitlebenden Wünsche sich bewegen: sie erfüllen heißt die Anerkennung derer erwerben, die sie im Herzen tragen Aus diesem Grunde wird die Art, wie in anderen Überlieferungen des 14. Jahrhunderts die Tätigkeit kirchlicher Oberer gewertet und, worauf es hier vornehmlich ankommt, gepriesen wird, zur Stütze unserer Meinung. Ein Beispiel statt vieler mag genügen. Ist es nicht bezeichnend, daß der Biograph Balduins von Trier, des bedeutendsten Kirchenfürsten des 14. Jahrhunderts (gest. 1354), seinem Helden den Nachruf zuteil werden läßt[1]: „Er wird mit Recht ein Mehrer genannt, weil er die Einkünfte seiner Kirche steigerte, die Ehre seiner Diözese förderte und die Hebung des Vaterlandes erreichte“? Das landesherrliche Wirken des Luxemburgers ist in die vorderste Reihe gestellt, Kirche und Reich müssen sich mit rückwärts gelegenen Plätzen begnügen. Diese Parallele allein verkündet zu ihrem Teile, daß die Wirklichkeit des Lebens und der Tatsachen in den Bischöfen den kirchlichen Pflichteifer zurückgedämmt, bei vielen sicherlich ganz erstickt hatte, um sie mit steigendem Nachdruck zu ihren landesherrlichen Obliegenheiten zu leiten, sie in diesen so gut wie vollständig aufgehen zu lassen[2].

Unbedingt ist einzuräumen, daß dieser Satz nicht den Anspruch auf nie

eigene Darstellung S. 49 ff. Levolds Erzählung gilt vornehmlich dem landesherrlichen Wirken dieser Bischöfe, darunter ihren Kämpfen mit der Bürgerschaft von Lüttich. Kirchliche Maßnahmen werden so gut wie nicht gestreift, wenn auch die Pfründverleihungen an Levold selbst Erwähnung finden (S. 152. 154), dazu seine Bemühungen an der Kurie um Pfründen für Mitglieder des Grafenhauses (S. 164). Verzeichnet werden S. 152 ff. die Weihen Adolfs von Lüttich zum Subdiakon und Diakon, die Lesung der ersten Messe in der Lüttticher Kathedrale, während für Engelbert S. 192 eine entsprechende Angabe fehlt.

[1]) Gesta Baldewini II c. 4: ***Auctor ab augendo tam suae ecclesiae redditus quam civitatis honorem patriaeque meliorationem iste Baldewinus merito appellatur***; Wyttenbach und Müller, Gesta Trevirorum II, S. 207.

[2]) Zu gleicher Schlußfolgerung, aber e contrario, berechtigt der Tadel zeitgenössischer Historiker gegenüber Bischöfen und ihrer die Rechte der Kirchen nicht wahrenden Amtsführung; vgl. z. B. die Charakteristik des Erzbischofs Burchard von Magdeburg (ermordet im Jahre 1325) bei Heinrich von Herford, Liber de rebus memorabilibus hrsgb. von A. Potthast (Göttingen 1859), S. 241 f. zum Jahre 1324, s. auch W. Théremin, Beiträge zur öffentlichen Me nung über Kirche und Staat in der städtischen Geschichtschreibung Deutschlands von 1349—1415 (a. u. d. T.: Historische Studien hrgb. von E. Ebering n. 68. Berlin 1909), S. 26 ff.



gesagte Neuheit erhebt; wir rechtfertigen uns mit dem Worte Heinrichs von Treitschke, daß der Historiker, wenn er immer und überall neu sein will, notwendig unwahr wird[1]. Auf der anderen Seite schien es lehrreich, den Einfluß gerade jenes Gegensatzes im Walten der Bischöfe des späteren Mittelalters auf die literarische Gestaltung des Idealbildes eines Bischofs gleichsam durch einen Versuch zu erweisen. Dazu kommt, daß der dritte hier zu würdigende Fürstenspiegel, der zweite für einen Kirchenfürsten, in denselben Bahnen sich bewegt wie der aus der Feder Levolds für den Bischof von Münster. Erst vor wenigen Jahren hat ihn G. Kentenich veröffentlicht, während unmittelbar darauf W. Levison die für seine Beurteilung entscheidenden Tatsachen aufzudecken wußte[2].

Als Autor der anonym überlieferten Schrift wird von ihrem Herausgeber Gert van der Schuren (gest. um 1490) angesehen, der Geheimschreiber des Herzogs von Cleve und Grafen von der Mark, Adolfs II. (gest. 1448)[3], des Sohnes also jenes ehemaligen Münsterer Bischofs und Kölner Erzbischofs Adolf (gest. 1394), derselbe Mann, dem man eine Chronik von Cleve und Mark verdankt[4]. Er wendet sich an den Bischof von Utrecht, Rudolf von Diepholz[5] (1423—1455),

---

[1]) Deutsche Geschichte im 19. Jahrhundert I[5] (Leipzig 1894), S. VI.

[2]) G. Kentenich, Eine vergessene Schrift Gerts van der Schuren: Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde XXXIV (1909), S. 505 ff. (Text S. 507—520); W. Levison, Zur Beurteilung des neuen, Gert van der Schuren zugeschriebenen Fürstenspiegels: ebenda XXXIV, S. 771 ff.

[3]) Vgl. J. F. Knapp, Regenten- und Volksgeschichte der Länder Cleve, Mark usw. II, S. 127 ff.; Harleß: Allgemeine Deutsche Biographie I (Leipzig 1875), S. 100 ff.; J. Hansen, Westfalen und Rheinland im 15. Jahrhundert I: Die Soester Fehde (a. u. d. T.: Publikationen aus den Königl. Preußischen Staatsarchiven XXXIV. Leipzig 1888), Einleitung passim.

[4]) Gerts van der Schuren Chronik von Cleve und Mark hrsgb. von L. Troß. Hamm 1824 (die neueste Ausgabe von R. Scholten, Cleve 1884, war uns nicht zugänglich); vgl. über sie und ihren Verfasser O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II[3], S. 87 f.; Harleß: Allgemeine Deutsche Biographie XXXIII (1891), S. 80 ff.; O. Behm, Die ältesten clevischen Chroniken und ihr Verhältnis zueinander. Bonner Diss. 1906.

[5]) Vgl. über ihn W. Moll, Kerkgeschiedenis van Nederland voor de Hervorming II, 1 (Arnhem 1866), S. 176 ff. 181 ff. 207 ff. (W. Moll—P. Zuppke, Die vorreformatorische Kirchengeschichte der Niederlande II, Jena 1895, S. 77 ff.); F. von Löher, Jakobäa von Bayern und ihre Zeit II (Nördlingen 1869), S. 322 ff. 404 ff. 425 ff.; J. Hansen, a. a. O. I, S. 14*. 15*. 48*; P. J. Blok, Geschichte der Niederlande II (Gotha 1905), S. 246 ff.; W. Pelster, Stand und Herkunft der Bischöfe der Kölner Kirchenprovinz S. 59 ff. Über den Einfluß Adolfs von Cleve auf die Wahl Rudolfs vgl. Gert van der Schuren S. 185. Die Verbindung des Herzogs und des Bischofs entsprang dem Gegensatz gegen den Erzbischof von Köln, Dietrich von Mörs (gest. 1463), dessen Bruder Walram von Mörs in Utrecht als Gegenbischof gewählt und vom Papste unterstützt wurde, bis er erst im Jahre 1448 zugunsten Rudolfs auf das Bistum Utrecht verzichtete (1450 zum Bischof von Münster gewählt starb er 1456). Rudolf von Diepholz übertrug im Jahre 1445 die bischöflichen Funktionen und die geistliche Jurisdiktion in den Gebieten des Herzogs von Cleve seinem Weihbischof, behielt sich aber die Verleihung der Kirchenämter vor, für die der Herzog ihm taugliche Personen vorschlagen würde, ein Abkommen, durch das Herzog



dessen Begünstigung durch jenen ihm blutsverwandten Herzog von Cleve dem Verfasser den Gedanken des Traktats eingegeben hat. Er will systematisch vorgehen, indem er sich vornimmt, von den Angelegenheiten der Utrechter Kirche, von den Ratgebern und den Beamten zu handeln, des weiteren von dem, was im Hinblick auf sie zu tun und zu meiden ist, endlich von Dingen, die gerade in seine Feder fließen. Offen bekundet er seine Abhängigkeit zum Teil von älteren Schriften, zum Teil von älteren Berichten, dazu von seinen eigenen Erfahrungen am Hofe seines Herrn. Das einmal hergebrachte Eingeständnis des persönlichen Unvermögens fehlt schließlich nicht; man sieht, Gert van der Schuren sucht sich allseitig zu decken[1].

Gleichwohl überrascht doch der bereits von W. Levison festgestellte Sachverhalt: die Mahnrede an den Bischof von Utrecht erweist sich zum guten Teile als wörtliche oder auch sinngemäße Wiederholung einer Reihe von Vorschriften, die einst Levold von Northof für den Grafen Engelbert III. von der Mark, nicht von solchen, die er für den Bischof Adolf von Münster aufgezeichnet hatte. Nicht so ist die Abhängigkeit Gerts van der Schuren von dem älteren Chronisten vorzustellen, als habe der jüngere Autor seine Vorlage zunächst ausgeschrieben und dann um Zutaten aus eigener oder fremder Werkstätte bereichert. In Wahrheit geht er so vor, daß er in der Vorrede Levold mehr benutzt als kopiert, daß er dann sich enger an ihn anlehnt, ohne selbständiger Änderungen oder Zusätze sich ganz zu entschlagen, daß er darauf einen originalen Abschnitt folgen läßt, erneut sich dankbar seines Führers erinnert, um mit einer Erörterung eigenen Fleißes, nicht also auch eigener Geistesarbeit zu schließen. Er ist demnach kein Plagiator in der häßlichen Bedeutung dieses Wortes, vielmehr ein Kompilator, dessen Geschicklichkeit nicht gerade gelobt, immerhin erwähnt werden mag. Auch darauf ist zu verweisen, daß der Schriftsteller des 15. Jahrhunderts ohne Zweifel nach einem bestimmten Plane seine Quelle aus- und abgeschrieben hat. Er läßt Sätze aus, und ändert den Wortlaut der ihm nützlichen Wendungen, um sie in seinen Dienst zu pressen. Er war und blieb sich dessen ständig bewußt, daß er an einen Kirchenfürsten, nicht an einen Laienfürsten sich wandte[2]. Alles zusammen aber läßt die

---

Adolf den ursprünglichen Plan eines clevischen Landesbistums nur zum Teil verwirklichen konnte; vgl. J. Hansen, a. a. O. I, S. 68*. Vielleicht vor diesem Abkommen, sicherlich noch zu Lebzeiten Adolfs (gest. 1448) ist der Traktat abgefaßt, wie G. Kentenich, a. a. O. S. 506 vermutet, während der Soester Fehde (1444—1449); er stützt sich dabei auf die Stelle S. 516: *Si dominus meus* (eben Adolf von Cleve), *licet parcus in ore nescientium dictus sit, si thesaurum et bona temporalia non habuisset, quomodo tot malis et adversis tanto tempore restitisset et adhuc vereretur ab omnibus?*

[1]) W. Levison: a. a. O. XXXIV, S. 771. 774 ist hinsichtlich der Zuweisung der Schrift an Gert van der Schuren etwas skeptisch, will aber ihre Möglichkeit nicht unbedingt bestreiten.

[2]) Ein Paralleldruck beider Traktate, der ihr Verhältnis sinnfällig gemacht hätte, mußte aus Rücksicht auf den zur Verfügung stehenden Raum unterbleiben. Von Levold kommen in der



entscheidende Tatsache unberührt: Gert van der Schuren faßt den Bischof von Utrecht vornehmlich als Landesherrn ins Auge; sein Pflichtenkreis gegenüber dem Territorium, den Ratgebern, den Amtleuten, den Burgen, den Finanzen deckt sich mit dem des Laienfürsten. Auch der Bischof hat für die Einheit und damit Unversehrtheit des Gebietes seiner Kirche zu sorgen, dabei jedoch ist bezeichnend, wie diese Vorschrift in leiser Änderung des ursprünglichen Sinnes dem Wesen einer geistlichen Landesherrschaft angepaßt wird. Levold hatte vor der Teilung der Grafschaft unter mehrere Söhne warnen, auf die Notwendigkeit einer Abfindung jüngerer Söhne und etwa eine Verheiratung der Töchter verweisen müssen. Gert van der Schuren konnte nur den Rat erteilen, daß jede Burg, jeder Bezirk des Bistumsgutes durch je einen einzigen Beamten verwaltet würde, so daß ihm demnach die Einheit des Landes schließlich in der Regelmäßigkeit seiner Organisation und der Abhängigkeit aller Verwaltung von ihrem obersten Herrn gewährleistet erscheint. Seine Worte sind jedenfalls beeinflußt durch das langwierige Schisma in der Diözese Utrecht, während dessen die Gegner sich wechselseitig den Besitz der von ihnen behaupteten Landesteile streitig machten.

Dieser wenn man will ersten Reihe von Lehren sind solche eingesprengt, die sich als selbständig erweisen. Den Mahnungen bezüglich der Tageseinteilung des Fürsten — ein Zusatz mit einem Seitenblick auf fürstliche Unsitten ist nicht unterdrückt — folgen Vorschriften über die Teilnahme des Bischofs an den kanonischen Horen und an der Messe, die er wenn nicht öffentlich so doch im Geheimen zelebrieren soll, sobald Zeit und Anlaß es fordern, das heißt sobald es die sonstige Beschäftigung zuläßt oder die Frömmigkeit gebietet. Dringend empfohlen wird die tägliche Zusammenkunft mit „besonderen Räten" (*speciales de consilio*) zur Verhandlung über schwierige Geschäfte. Sie soll nach dem Frühgottesdienst am Morgen stattfinden, wobei das „steifleinene"[1] Lob der *Aurora* als der *aurea hora* um so mehr auf Beifall hofft, als es durch den Hinweis auf den Brauch am Hofe des verstorbenen Herzogs von Burgund begründet wird[2]. Regeln für die Mahlzeiten, ihre Kürze und Sparsamkeit, den Segensspruch des Priesters bei ihnen schließen sich an, eindringlich gestaltet wie durch einen Auszug aus Bernhard von Clairvaux so durch den Hinweis auf die Einfachheit am

---

Ausgabe von Troß die Seiten 2, 8, 10, 12, 14, 20, 22, 24, 26 und 28 in Betracht, wobei zu berücksichtigen ist, daß dort der lateinische Text nur auf den mit geraden Ziffern bezeichneten Seiten sich findet, die Seiten 8—14 und 20—28 also zwei Reihen zusammenhängenden Textes enthalten, aus denen Gert van der Schuren S. 507—517 den eigenen kompilierte, um ihn auf S. 513—516 im wesentlichen selbständig zu gestalten. Es ergibt sich demnach folgendes Bild: Levold S. 2. 8—14. 20—24 vgl. mit Gert S. 507—513, Levold S. 24—28 vgl. mit Gert S. 516—517, derart daß dessen Schluß S. 517—520 in der Hauptsache nur die Wiederholung einer neuen Vorlage, nämlich des Jacobus de Padua, darstellt.

[1]) Vgl. H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I² (Leipzig 1906), S. 93 Anm. 6.

[2]) Gemeint ist Johann der Unerschrockene (1404—1419), der Schwiegervater Adolfs II. von Cleve; s. auch Gert van der Schuren, Chronik hrsgb. von Troß S. 203 f. 267 ff.



Hofe des Herzogs von Cleve, verstärkt durch die Warnung vor der leidigen Sitte des Zutrinkens, die „wehe! wehe! in jenen Gegenden herrscht und die schlimmsten Schäden erzeugt“, während doch der heilige Bernhard auch den übermäßigen Genuß von Wein geißelt. Der Mahlzeit setze das Dankgebet des Priesters das Ziel, wie dies der heilige Augustin anriet, und ihr folge wenn möglich eine kleine Stunde, die mit Studien oder heiliger Lektüre ausgefüllt werde. Die Kleidung entspreche der Würde des Bischofs, der auch seine Abendmahlzeit nicht zu sehr ausdehnen, lange Vigilien vermeiden und die Nacht wirklich zur Ruhe ausnutzen soll. An diese nicht gerade sehr tiefsinnigen Vorschriften für das tägliche Leben fügen sich nun neue Auszüge aus Levold von Northof an, bis dessen Worte auch an die Untertanen des Bischofs sich wenden, um sie zur Treue gegen ihren Herrn aufzufordern; etwas umgestaltet verweisen sie auf die schädlichen Folgen, die der Untreue der Bewohner der Grafschaft Mark gegenüber ihrem Herrn entsprangen. Weiteres über die Stiftsangehörigen und Amtleute zu bemerken hält sich der Autor nicht für berufen, da das Land Utrecht ihm nicht allzusehr bekannt ist, der Charakter aber seiner Bewohner fremd. Ehe er schließt, schaltet er noch, durchgängig wohl dank der Vermittlung einer Schrift des Jacobus de Padua[1], Auszüge aus Schriften des hl. Augustin, des hl. Ambrosius und des Beda über die Vorzüge der Messe und täglichen Eucharistie ein, des weiteren über die Pflicht des Priesters zu ihrer Feier. Die Bitte um freundliche Annahme der Gabe durch den Bischof, der Wunsch für sein Seelenheil beenden den Traktat.

Das Urteil über ihn wird nicht zweifelhaft sein. Es ist das Werk eines mittelmäßigen Autors, der ohne weitreichende literarische Befähigung von seinen Vorlagen sich nur an wenigen Stellen frei zu machen verstand. In hilfloser Bescheidenheit führt er die eigene Unkenntnis des Bistums Utrecht als ihn entschuldigend an; die für sein Ziel schlechthin wesentliche Tatsache war ihm fremd, daß es „von allen deutschen Bistümern zwar nicht gerade über den wertvollsten, wohl aber über den umfangreichsten Landbesitz verfügte“[2]. Verschwieg er sie vielleicht, um den Bischof daran zu erinnern, daß er seine Würde dem Fürspruch des Herzogs von Cleve verdanke, diesem also zu Dank sich verpflichtet fühlen müsse? Der wiederholte Hinweis[3] auf Adolf II. könnte solche Vermutung nahe-

[1]) Gert van der Schuren führt ihn S. 518 an als ***doctor in sacra theologia, magister in medicina et in artibus licentiatusque in legibus***, so daß die Aufzählung aller seiner akademischen Würden fast vermuten läßt, er sei Zeitgenosse Gerts. Ihn näher zu bestimmen war nicht möglich, da Jakob von Teramo (gest. 1417; vgl. Streber: Wetzer-Weltes Kirchenlexikon VI², Freiburg i. Br. 1889, S. 1175) kaum in Betracht kommt, noch weniger der Bischof von Padua, Jakobus von Zeno (1460—1481; vgl. J. Trithemius, De scriptoribus ecclesiasticis: Opera historica I, Francofurti 1601, p. 368; Eubel, Hierarchia catholica medii aevi II, p. 232).

[2]) D. Schäfer, Deutsche Geschichte II (Jena 1910), S. 72. Es umfaßte die heutigen niederländischen Provinzen Utrecht, Oberijssel und Drenthe.

[3]) S. 507. 515. 516 (vgl. oben S. 164 Anm. 5). Alle diese Stellen stützen, wie schon



legen. Wie dem aber immer sei, einen „Spiegel“ für einen Bischof als den geistlichen Oberhirten einer Diözese wird man in der Abhandlung nicht finden. Die Mahnungen zu Gebet und Messe, zu Einfachheit in Speise und Kleidung, zu Studium und Lektüre hätten ebensogut an jeden schlichten Priester gerichtet werden können. Die theologischen Erörterungen am Schluß geben dem Ganzen wohl einen geistlichen Anstrich, sie sind aber nicht Eigengut des Verfassers, der um ihretwillen nicht als Kleriker angesehen werden darf [1], und nirgends erheben sie und die voraufgehenden Darlegungen den Traktat zu einem Wegweiser für die Wahrnehmung der im Bischofsamte begründeten Rechte, der mit ihm verbundenen Obliegenheiten. Mit keinem Worte geschieht der Kurie oder des Erzbischofs von Köln als des Metropolitans von Utrecht Erwähnung —, ein beredtes Schweigen, da Rudolf von Diepholz mit beiden in erbittertem Kampfe gelegen hatte, der erst im Jahre 1432 beigelegt worden war, bis in der Soester Fehde der Bischof wiederum auf seiten des Herzogs von Cleve stand und aufs neue den Erzbischof Dietrich von Köln sich als Feind gegenübersah. Ebensowenig wird des Domkapitels gedacht, wenn anders nicht eine Anspielung auf diese Körperschaft in den Worten über die „besonderen Räte“ erblickt werden muß, zumal da Rudolf sicherlich bis zum Jahre 1448 auf die Majorität jenes Kollegiums sich stützen konnte. Kein Gewicht wird darauf zu legen sein, daß des deutschen Königs an keiner Stelle Erwähnung geschieht. Sie fehlte schon in den Fürstenspiegeln Levolds von Northof, über den Gert um so weniger hinausgehen mochte, als der Empfänger seiner Schrift einem Gebiete angehörte, das viel mehr dem politischen Einfluß von Burgund unterlag als dem des fernen deutschen Königs. Überall wo man einsetzt dasselbe Ergebnis: der Verfasser bietet nur dort Gutes, wo er

G. Kentenich (a. a. O. S. 506) ausgeführt hat, seine Hypothese, daß Gert van der Schuren der Verfasser des Fürstenspiegels sei. In dessen Chronik von Cleve und Mark nämlich (hrsgb. von Troß S. 245 ff.) wird Adolf als „Spiegel aller Fürsten“ gefeiert, sein Eifer für kirchliche Stiftungen und für sein Land laut gepriesen. Dieser Abschnttt ist also ein Fürstenspiegel in der Form eines historischen Berichts, doch soll auf ihn nicht näher eingegangen werden. Gert van der Schuren bringt S. 246 folgendes Gedicht auf Adolf II.: ***Syn Neyn was Neyn gerechtig, Syn Ja was Ja volmechtig, Hey was sins Ja gedechtig, Syn grondt, syn mondt eindrechtig. Prinss alre prinsen spiegell, Syn wordt dat was syn siegell. Syns moides stolt und kregell, der vromer fursten regell, wardt up dat höchst prinsselick in oen bevonden.*** Es liegt der Grabschrift zugrunde, die der Freiherr vom Stein seinem Vater gesetzt hat; vgl. G. H. Pertz, Das Leben des Ministers Freiherr vom Stein I (Berlin 1849), S. 5 f.; F. Neubauer, Freiherr vom Stein (Berlin 1894), S. 1, s. auch M. Lehmann, Freiherr vom Stein III (Leipzig 1905), S. 488 Anm. 1.

[1]) W. Levison: a. a. O. XXXIV, S. 774 erwähnt den Abschnitt über den Nutzen des Messehörens und den Wert der Messe und meint: „So ist es mir doch zweifelhaft, ob man an einen doch wesentlich weltlich gerichteten Mann in der Stellung Gerts van der Schuren als Verfasser denken darf.“ Wir möchten diesen Zweifel uns nicht zu eigen machen, zumal da Gert van der Schuren in seiner Chronik S. 247 ff. sich nicht als Gegner des Klerus einführt, wenn er die Sorge seines Herzogs für ihn rühmt, und da auch ein Laie des 15. Jahrhunderts soviele oder so wenige theologische Kenntnisse besitzen konnte, wie sie der Verfasser des Traktats aufweist.

bei dem märkischen Chronisten Anleihen macht und sie seinem Adressaten zuliebe in leicht umgemodelten Werten neu auflegt. Sein Ideal ist der Laienfürst Adolf von Cleve. Darum auch ist es ihm willkommen, daß dessen Oheim durch Levold auf die Pflichten territorialer Verwaltung und Politik verwiesen worden war. Was auf den Grafen von der Mark paßte, wird nicht weniger dem Bischof von Utrecht nützlich sein, mit anderen Worten: der Geistliche in Rudolf von Diepholz soll sich dem Landesfürsten in ihm unterordnen. Er soll nicht ganz vergessen, daß er auch ein Diener der Kirche ist, in erster Linie aber hat er sich zu fühlen und zu betätigen als ein Inhaber weltlichen Regiments. Dabei wird der Schein einer Bevorzugung des kirchlichen Elementes vor dem weltlichen mit einer gewissen Behutsamkeit gewahrt; der Bischof, so rät Gert van der Schuren, möge mit Herren und Ländern Frieden halten, soweit er dazu imstande ist, „weil es nicht Sache von Geistlichen ist, mit Waffen und in Rüstung den verbrecherischen Eindringlingen entgegenzutreten[1], sondern, allein mit dem Zeichen des Glaubens ausgestattet, gleich dem Ackermann zu arbeiten, dessen Bild sie darstellen, das nämlich Jesu Christi"[2]. Eigenartig nimmt sich diese Mahnung inmitten ihrer Umgebung aus, zwischen dem Hinweis auf die Notwendigkeit des Besitzes und der Ausrüstung von Burgen und dem auf Kriege und Fehden wider die Feinde der Kirche. Sie war ein Requisit der als erbaulich gedachten Abhandlung gleich dem Segenswunsch an ihrem Ende. Sie ließ sich nicht vermeiden, weil nun einmal ein geistlicher Herr mit ihr beschenkt werden sollte, allerdings ein durchaus weltlich gesinnter Empfänger, der das Leben eines Laien führte, nur selten geistliche Funktionen versah[3] und in jenen Sätzen allein eine Mahnung erblicken mußte, die er am allereheſten in den Wind schlagen würde. Kein Zweifel: das Ideal eines Bischofs, wie es noch vor rund einem Jahrhundert Levold von Northof gezeichnet hatte, als er es seinem Zögling Adolf von Münster vor Augen hielt, hat sich in dieser Zeitspanne und überdies in Anlehnung an sein Ideal des Laienfürsten noch weiter säkularisiert. Es empfängt

---

[1]) Man wird in diesen Worten eine Anspielung auf den zweiten Gegenbischof gegen Rudolf, Walram von Mörs, erblicken dürfen, der erst im Jahre 1448 auf sein Anrecht ans Bistum verzichtete und im Jahre 1450 zum Bischof von Münster gewählt wurde (gest. 1456). Der erste Gegenbischof, der vom Papste providierte Sweder von Culenborch, kommt kaum mehr in Betracht: er war seit dem Jahre 1425 durch eine Rente vom Tischgut des Bischofs von Utrecht und das Bistum Cäsarea abgefunden worden und ums Jahr 1434 gestorben; vgl. Eubel, l. c. II, p. 126. Der Traktat ist aller Wahrscheinlichkeit nach ums Jahr 1445 verfaßt; vgl. oben S. 164 Anm. 5.

[2]) Vgl. zu dieser Wendung das Gedicht des Sängers Muskatblüt aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts, „Der Ackermann" v. 45 ff. hrsgb. von F. Vetter, Lehrhafte Literatur des 14. und 15. Jahrhunderts II (a. u. d. T.: Deutsche Nationalliteratur hrsgb. von J. Kürschner XII, 2. Berlin und Stuttgart, ohne Jahr), S. 60.

[3]) Vgl. außer der oben S. 164 Anm. 5 angeführten Literatur das Urteil von P. L. Müller: Allgemeine Deutsche Biographie XXIX (1889), S. 562 f.



seine Folie nicht allein durch die Lebensgeschichte Rudolfs von Diepholz selbst, sondern auch durch das, was der Historiker des Zeitalters Sigmunds, Eberhard Windecke, und der Verfasser der sogenannten Reformation Kaiser Sigmunds über die Bischöfe ihrer Tage zu berichten wissen[1]. Die Reform der Kirche auch an den Gliedern, wie sie gerade damals das Basler Konzil beschäftigte, war zur Unfruchtbarkeit verurteilt, weil die Zurückführung des deutschen Episkopats zu ausschließlich kirchlicher Pflichterfüllung an der Macht der Verhältnisse scheiterte[2], die von Männern wie dem Verfasser unseres Fürstenspiegels mit dem Schimmer der Verdienstlichkeit und der inneren Berechtigung umkleidet wurde. Mochten weite Kreise von Laien und dazu von Geistlichen laute Klage erheben —, noch waren entgegengesetzte Kräfte am Werke, zumal die Laienfürsten, die nur im Bunde mit verweltlichten Bischöfen oder gegen sie kämpfen konnten, um den eigenen Sonderinteressen, nicht aber dem Reichsganzen zu dienen. Der Episkopat mühte an territorialen Aufgaben und Sorgen sich ab; er entbehrte darum der Fähigkeit zum Widerstand gegen die Ansätze von Landeskirchen auf deutschem Boden, wie sie durch die weltlichen Reichsfürsten angestrebt wurden, derart daß ihm in Kampf und Fehde mancherlei kirchliche Befugnisse entfremdet werden konnten, die fortan die Stellung der Laien festigten. Es war die Zeit, wo die Herrschaft über die deutschen Kirchen, dem Königtum längst entwunden, zwischen dem Laienfürstentum und dem Papsttum geteilt wurde; war doch das, was einst ihre Stärke ausgemacht hatte, ihr Besitz an Gütern und Rechten, ihnen zum Unsegen geworden, indem es ihre Vorsteher wohl zu geistlichen Landesherren erhoben, ebendeshalb aber auch in die Angelegenheiten der Welt verstrickt hatte.

* * *

Den Verfassern der Fürstenspiegel schwebte, wie wir darzulegen versuchten, ein Ideal von Kirchenfürsten vor, das diese in größere Wahlverwandtschaft zu den Laienfürsten brachte, als daß es von ihnen regen kirchlichen Pflichteifer gefordert hätte. Für sie war das weltliche Schwert zu Händen der Bischöfe mächtiger weil nützlicher als das geistliche. Ihre Schriften sind in der Gesamtentwicklung des deutschen Episkopats begründet, ohne sie nicht denkbar.

---

[1]) Vgl. Eberhart Windeckes Denkwürdigkeiten zur Geschichte des Zeitalters Kaiser Sigmunds hrsgb. von W. Altmann (Berlin 1893), S. XLV Anm. 1 und von den hier zitierten Stellen besonders § 287. 416. 426 S. 238 f. 387 f. 397 f.; Die Reformation des Kaisers Sigmund hrsgb. von H. Werner (Berlin 1908), S. 29. 83; s. auch das Fastnachtsspiel von Hans Rosenblüt (um 1450): Fastnachtsspiele aus dem 15. Jahrhundert II (Bibliothek des Litterarischen Vereins n. 29. Stuttgart 1853), S. 642 ff. n. 78. Im allgemeinen vgl. Th. Lindner, Deutsche Geschichte unter den Habsburgern und Luxemburgern II (Stuttgart 1893), S. 243 ff.; F. von Bezold, Geschichte der deutschen Reformation (Berlin 1890), S. 79 ff.

[2]) Man erinnert sich, daß schon im Jahre 1111 an der Furcht der Bischöfe, ihrer Fürstenstellung beraubt zu werden, der geplante Vertrag Heinrichs V. und des Papstes gescheitert war; A. Hauck, a. a. O. III[3. 4] (Leipzig 1906), S. 902



Zugleich aber wird daran zu erinnern sein, daß die behandelten Paränesen insgesamt sich ohne Zwang der Geschichte jener literarischen Erzeugnisse einfügen, deren Ziel es war, den Inhabern weltlicher Gewalt und weltlicher Befugnisse derartige Lehren zu erteilen, deren Befolgung sie zu vollkommenen Fürsten machte, vollkommen natürlich im Sinne der Perioden, in denen die Fürstenspiegel entstanden. Auf den ersten Blick mag jeder einzelne derartige Traktat von der Wirklichkeit seiner Abfassungszeit, vom wahren Wesen seines Empfängers weit genug sich entfernen —, sie alle sind doch in dem Boden des Lebens verankert gleich der Gesamtheit sozialer oder politischer Utopien, von denen bereits die ältesterhaltenen, Platos „Staat" und „Gesetze", nur aus dem Widerspruch gegen die Zustände Athens im Zeitalter des peloponnesischen Krieges und wiederum aus Anpassungen an sie verständlich werden[1]. In der deutschen Geschichte des Mittelalters setzen Betrachtungen moralischer und politischer Pädagogik mit der Merowingerzeit ein und begleiten die Periode der Karolinger, um stets nur den König, nicht einen weltlichen oder geistlichen Großen ins Auge zu fassen[2]. Ihre predigtmäßige Art bleibt in der Folge zunächst gewahrt; man denke — von Ermahnungen mit Hilfe historiographischer Berichterstattung über nähere oder entferntere Vergangenheiten sei hier und auch fernerhin nicht die Rede — an die Gedichte etwa eines Wipo, die „Proverbia" und den „Tetralogus", aus dem 11. Jahrhundert[3], an die mehr wohlgemeinten als wohlgelungenen Verse eines Gottfried von Viterbo in seinem „Speculum regum" aus dem 12. Jahrhundert[4],

---

[1]) Gedacht sei hier nur der anonym erschienenen Schrift „Schlaraffia politica". Geschichte der Dichtungen vom besten Staate, Leipzig 1992 (verfaßt von A. von Kirchenheim); s. auch E. H. Schmidt, Der Idealstaat. Berlin 1904; A. Voigt, Die sozialen Utopien. Leipzig 1906; A. Pfannkuche, Zukunftsstaaten aus alter und neuer Zeit. Frankfurt am Main, ohne Jahr. — Der Aufsatz von B. Vallentin, Der Engelstaat (Grundrisse und Bausteine zur Staats- und Geschichtslehre von K. Breysig, F. Wolters, B. Vallentin, F. Andreae, Berlin 1908, S. 41 ff.) befaßt sich mit dem System supranaturaler Ordnungen, wie es vor allem bei dem Scholastiker Wilhelm von Auvergne (gest. 1249) dargestellt erscheint; s. auch F. Überweg-W. Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[10] (Berlin 1915), S. 418 ff.

[2]) Vgl. meine Abhandlung über die Fürstenspiegel der Karolingerzeit: Historische Zeitschrift LXXXIX (N.F. LIII. 1902), S. 193 ff., ergänzt und hinsichtlich der Schrift des Sedulius Scottus „De rectoribus Christianis" berichtigt durch S. Hellmann, Sedulius Scottus (a. u. d. T.: Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters hrsgb. von L. Traube I, 1). München 1906. — Vgl. auch H. von Eicken, Geschichte und System der mittelalterlichen Weltanschauung (Stuttgart 1887), S. 389 ff.; die Darlegungen von W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung aus alter und neuer Zeit (München 1909), S. 30 ff. bleiben an der Oberfläche und streben auch keinerlei Ausdeutung der wenigen Traktate an, die der Verfasser namhaft macht.

[3]) Die Werke Wipos hrsgb. von H. Breßlau[3] (in den Scriptores rerum Germanicarum, Hannover und Leipzig 1915), S. 66 ff. 75 ff.

[4]) MG. SS. XXII. p. 21 sqq. — Erinnert sei aus der deutschen Dichtung des 12. Jahrhunderts an das „Buch König Tirols" (vgl. F. Khull, Geschichte der altdeutschen Dichtung, Graz 1886, S. 520 f.), des 13. Jahrhunderts an die Spruchreihe des sogenannten Freidank über



jene an den Franken Heinrich III. (1039—1056), diese an den Hohenstaufen Heinrich VI. (1190—1197) gerichtet. Die Einwirkung der Kreuzzüge mit ihrer Erweiterung des geographischen Horizonts, dazu dem Schwergericht immer kühnerer Fabeln und Märchen tritt in den „Otia imperialia" des Gervasius von Tilbury entgegen[1], jener Schrift, die durch ihre Beziehungen zu Johannes von Salisbury „Polycraticus seu de nugis curialium et vestigiis philosophorum"[2] auch an die politische Entente des Welfen Otto IV. von Braunschweig (1198 bis 1218) mit dem anglonormannischen Königshause erinnert; nur im Zeitalter eines Papstes wie Innocenz III. (1198—1216) konnte so wie hier dem Herrscher ein dem Nachfolger Petri wohlgefälliges Verhalten ans Herz gelegt werden. Noch immer war das deutsche Reichsoberhaupt der Empfänger dieser Regel- oder Beispielsammlungen, nur daß die Predigt mehr und mehr der Erzählung oder der Erörterung Raum gab, ohne darum ganz von den Verfassern vernachlässigt zu werden.

Die Blütezeit der Scholastik, angedeutet durch den Namen des Thomas von Aquino (gest. 1274) und heraufgeführt durch die Bekanntschaft des Abendlandes mit Aristoteles, schuf philosophische Werke über die Grundvoraussetzungen und die Rechtfertigungen des Fürstenamtes im allgemeinen, Werke also zur Staatslehre, bei deren Aufbau und Gedankengang die dialektische Methode und ihre Handhabung Triumphe feierten[3]. Thomas von Aquino, Tholomeo von Lucca (gest. 1326/27) und Egidio de Colonna (Romanus; gest. 1316) spalteten die Begriffe, häuften die

---

„Könige und Fürsten" (hrsgb. von W. Grimm, Göttingen 1834, S. 72 ff.; W. Wackernagel, Deutsches Lesebuch I[5], Basel 1873, S. 590 ff.).

[1]) G. G. Leibniz, Scriptores rerum Brunsvicensium I (Hannover 1707), p. 881 sqq. MG. SS. XXVII, p. 361 sqq. (Auszüge); vgl. E. Winkelmann, Philipp von Schwaben und Otto IV. von Braunschweig II (Leipzig 1878), S. 289 ff.; W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II[6] (Berlin 1894), S. 448 f. Der von Gervasius geprägte Satz: ***Imperator pomum aureum fert in sinistra plenum favilla et cinere, ut per auri fulgorem gloria notetur imperii et per favillam levis gloriae temporalis transitus designetur*** (Collatio I c. 10 ed. Leibniz, l. c. I, p. 891. MG. SS. XXVII, p. 367) gemahnt in seinem Stimmungsgehalt an das Gedicht „Der Welt Lohn" von Konrad von Würzburg (gest. 1287); vgl. W. Scherer, Geschichte der deutschen Litteratur[3] (Berlin 1885), S. 79 ff.

[2]) MG. SS. XXVII, p. 45 sqq. (Auszüge). Verwandt sind mit dem „Policraticus" auch die wenig jüngeren Schriften des Walter Map („De nugis curialium distinctiones quinque", MG. SS. XXVII, p. 63 sqq. Auszüge) und Giraldus Cambrensis („De instructione principum libri tres", MG. SS. XXVII. p. 397 sqq. Auszüge). Über Johann von Salisbury (gest. um das Jahr 1180) vgl. P. Gennrich, Die Staats- und Gesellschaftslehre Johanns von Salisbury. Gotha 1894; über Walter Map (gest. ums Jahr 1210) vgl. G. Phillips, Vermischte Schriften III (Wien 1860), S. 115 ff. 432 ff. — Bei Walter Map V c. 5 p. 73 und Giraldus Cambrensis III c. 30 p. 407 findet sich eine eigenartige Parallele zu dem bekannten Gedicht von Justinus Kerner (gest. 1862) „Der reichste Fürst" („Preisend mit viel schönen Reden" usw.).

[3]) Vgl. u. a. O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter II[3], S. 333 ff.; G. Kaufmann, Die Geschichte der deutschen Universitäten I (Stuttgart 1888), S. 85 ff.; H. Rehm, Geschichte der Staatsrechtswissenschaft (Freiburg i. Br. und Leipzig 1896), S. 173 ff.

Belege und errichteten schwerfällige Gedankensysteme, um zu ihrem Teile zu bekunden, daß für sie die Doktrin vom Regiment der Fürsten als Wissenschaft vom Staate noch durchaus von den Banden der Theologie umklammert war; sie waren darum befähigt, auch ihrerseits den Inhabern der weltlichen Gewalt moralische, ethische Regeln vorzuschreiben[1]. Ihre Abhandlungen konnten allein in einer Zeit entstehen, in der das Papsttum jede menschliche Kreatur als sich untergeben forderte, das weltliche Schwert von den Fürsten nach dem Willen des Statthalters Christi auf Erden geführt werden sollte. Nur natürlich, daß auch im Kreise der Publizistik zu den Kämpfen zwischen Ludwig dem Bayern (1314—1347) und der Kurie die Betrachtungen über das Verhältnis von Staat und Kirche mehr als einmal es unternahmen, das Idealbild des weltlichen Herrschers zu umschreiben[2].

Man weiß, daß bereits um die Wende des 13. und 14. Jahrhunderts das französische Königtum gegen die Unterordnung des Staates unter das Papsttum Protest eingelegt hatte[3], daß im 14. Jahrhundert auch auf deutschem Boden die Versuche laikaler Reichsfürsten, den päpstlichen Einfluß auf die Kirche zu beschneiden, sich kräftiger regten. Unter geschickter Verwertung ererbter Rechte wie der Vogtei und des Patronats nutzten sie planvoll die sich verwirrenden Zustände in der allgemeinen Kirche aus. Sie riefen jene Ansätze territorialen Kirchentums hervor, die von der Renaissance des Staates gegenüber der Kirche Zeugnis ablegten. Möglich waren diese Neubildungen deshalb, weil die deutschen Könige nicht mehr Herren des Reiches, geschweige denn Inhaber der weltlichen und kirchlichen Herrschaft über die Reichskirchen waren gleich den Ottonen und Saliern. Während sie ihre Erhebung auf den Thron Karls des Großen den größeren oder kleineren Zufälligkeiten der Wahl verdankten, waren sie nur noch weltliche Oberherren der geistlichen Reichsfürsten und der als Reichslehen angesehenen Territorien der Reichskirchen. Nicht so sehr das Reich als die weltlichen Gebiete erlebten das Walten energisch zugreifender, oft skrupelloser Dynasten,

---

[1]) Vgl. u. a. J. A. Endres, Thomas von Aquin (Mainz 1910), S. 80 f.; M. Grabmann, Thomas von Aquin (Kempten und München 1912), S. 136 ff.; Zeck: Wetzer und Welte, Kirchenlexikon XI[2] (Freiburg i. Br. 1899), S. 1871 ff.; F. Überweg-M. Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie II[10], S. 521 ff. Daß von der Schrift „De regimine principum" des 3. und 4. Buchs von Tholomeo von Lucca herrühren, ist bekannt; die Urheberschaft des Aquinaten an den beiden ersten Büchern wird mit beachtenswerten Gründen bestritten von J. A. Endres: Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Bäumker gewidmet (Münster i. W. 1913), S. 261 ff.

[2]) Über Engelberts von Admont (gest. 1331) Schrift „De regimine principum" vgl. R. Förster: Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft u. Litteratur 1853, S. 852 ff.; S. Riezler, Die literarischen Widersacher zur Zeit Ludwigs des Baiers (Leipzig 1874), S. 162. Über Alvarus Pelagius (gest. 1352) und sein „Speculum regum" vgl. R. Scholz, Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludwigs des Bayern I (Rom 1911), S. 202 ff. II (1914), S. 514 ff.

[3]) Vgl. dazu R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII. (Stuttgart 1908), S. 408 ff. über die Lehren des Pierre Dubois (gest. nach dem Jahre 1321) vom Staat und sein Ideal vom Monarchen.



die selten genug den Willen zeigten, moralische Hemmungen ihrer Politik, ihres Ehrgeizes anzuerkennen. Ihnen galten jetzt die Sympathien ihrer Untertanen, die nach einer feinsinnigen Wahrnehmung Leopolds von Ranke den Landesherren, nicht aber mehr den Königen ehrende Beinamen beilegten[1]. Ihnen zugedacht waren auch die Fürstenspiegel des 14. und 15. Jahrhunderts, neben denen die für die Bischöfe bestimmten um so weniger aus dem Rahmen fielen, als auch die Kirchenfürsten jener Zeit in stets wachsendem Ausmaße sich lieber als Landesherren denn als Leiter von Diözesen betätigten. Es überrascht also nicht, diese Mahnschriften an Bischöfe derart gestaltet zu sehen, daß dem Geist der in ihnen ausgebreiteten Regeln weit eher ein Verächter denn ein Träger kirchlicher Obliegenheiten zu entsprechen imstande war. Das Gebiet, innerhalb dessen diese Lehren beobachtet werden sollten, war klein zu nennen im Hinblick auf die Wahrheit, daß wirklich politischer Sinn nur in einem großen Staate gedeihen kann und wird. Eben darum auch eignet der Fürstenpädagogik jener Zeit deutlich ein Zug ins Enge und Kleinliche, genau wie er sich in den Fehden zwischen Reichsgliedern um geringfügige, oft kümmerliche Interessen offenbarte. Der Ausblick über die kleine Heimat hinaus ins Reich oder gar in dessen Nachbargebiete wurde fast ängstlich vermieden; Splitter des deutschen Volkes wurden berücksichtigt, von seiner Gesamtheit und ihren Aufgaben war nirgends die Rede[2]. Noch immer war der Trieb der Autoren rege, zu mahnen und zu warnen. Sie waren Zeitgenossen jener Schriftsteller, die unsere Literatur in deutscher Sprache um moralisch-politische Ausdeutungen der Figuren des Schachspiels bereicherten[3], die dem täglichen Leben und seinen Anforderungen in „Gesundheitsregeln" und „Tischzuchten" liebevolle Aufmerksamkeit schenkten[4]. Spuren humanistischen Ein-

[1]) L. von Ranke, Zwölf Bücher preußischer Geschichte S. XVII: Sämtliche Werke XXV und XXVI. Leipzig 1874.

[2]) Vgl. auch das Gedicht „Von der stete ampten und von des fursten ratgeben", von dem nach der uns unzugänglichen Ausgabe von A. Vilmar (Marburg 1835) F. Vetter, Lehrhafte Litteratur des 14. und 15. Jahrhunderts I (a. u. d. T.: Deutsche Nationallitteratur hrsgb. von J. Kürschner XII, 1. Berlin und Stuttgart, ohne Jahr), S. 410 ff. Auszüge mitteilt.

[3]) Vgl. E. Schröder, Das Goldene Spiel von Meister Ingold (a. u. d. T.: Elsässische Litteraturdenkmäler aus dem 14.—17. Jahrhundert hrsgb. von E. Martin und E. Schmidt III. Straßburg i. E. 1882), S. XII ff., S. 5 ff. der Text des Abschnittes über den König (S. 9 ff. sind wiederholt von F. Vetter, Lehrhafte Litteratur des 14. und 15. Jahrhunderts I, S. 147 ff., vgl. ebenda I, S. 91 ff.).

[4]) Vgl. F. Vetter, a. a. O. I, S. 392 ff. 415 ff. — Der Zug der deutschen Litteratur des 14. und 15. Jahrhunderts zur Didaktik, deren Zwecke auch die Satire fördern soll, wird mit Recht von F. Vetter, a. a. O. I, S. II betont; s. auch K. Francke, Die Kulturwerte der deutschen Litteratur des Mittelalters I (Berlin 1910), S. 244 ff. Er äußerte sich auch in den Schriften der Erzähler mit ihren Hinweisen auf selbst sagenhafte Könige und Fürsten, ihre Taten und Erlebnisse; vgl. z. B. das Gedicht des Johann von Morßheim „Spiegel des Regiments" v. 652 ff. hrsgb. von K. Goedeke (Bibliothek des Litterarischen Vereins n. 37. Stuttgart 1856, S. 19 ff.; F. Vetter, a. a. O. I, S. 413 ff.), dazu die Fabeln der „Gesta Romanorum" bei W. Wacker-

flusses auf Sprache und Gedankenwelt wird man bei ihnen vergeblich suchen —, erst in und durch Enea Silvio wurde die wiedererweckte Antike zum Arsenal, mit dessen Mitteln auch die Bildung und Erziehung des Fürsten sich fördern ließ[1]. Der Ausgang schließlich des Mittelalters sah im Buche von Jakob Wimpfeling „Agatharchia“ vom Jahre 1498 das humanistische Bildungsideal mit der deutschen Auffassung vom Berufe eines Territorialfürsten sich verschmelzen. Es zog gleichsam die Summe aller Fürstenspiegel des 14. und 15. Jahrhunderts, verwies den Sohn des Pfalzgrafen bei Rhein auf die Fülle der Aufgaben, die seiner gegenüber der allgemeinen Kirche und seinem Lande warteten. Es schilderte die Anforderungen des sozialen und wirtschaftlichen Lebens, betonte die Notwendigkeit der wissenschaftlichen Hebung der Bewohner durch Pflege der Hochschulen. Es fand endlich Worte des Grolls für die Not des deutschen Volkes, das von den anderen Nationen ausgesogen werde, während ihm selbst von ihnen kein Gewinn irgendwelcher Art zufließe[2].

Wir stehen am Vorabend der deutschen Reformation, die den deutschen Fürstenstand nicht weniger als Adel und Volk in den Wirbel religiöser und politischer Kämpfe verstrikte —, der Fürstenspiegel ihrer Gegner war der von ihnen selbst freilich mißverstandene „Principe“ des Machiavelli, dem erst im 18. Jahrhundert der König von Preußen das Bekenntnis entgegensetzte, der erste Diener seines Staates zu sein. In großer und erhebender, opferreicher und schwerer Zeit hat sein Nachfolger die Freude und den Stolz dieses Pflichtgefühls zum Ausdruck gebracht[3]. Wir alle wissen, in Gegenwart und Zukunft wird das

nagel, Deutsches Lesebuch I⁵, S. 1113 ff. Im 16. Jahrhundert verraten Luthers Tischreden mit ihren Beispielen von Königen, Fürsten und Herren, die allerdings erst in den Sammlungen jener Gespräche zu einer Einheit verbunden sind, das dauernde Bestreben, die Träger des Regiments zu belehren, freilich auch in die Sphäre des Kleinbürgerlichen herabzuziehen.

[1]) Vgl. seinen „Tractatus de liberorum educatione“ vom Jahre 1450, gerichtet an König Ladislaus von Ungarn (gest. 1457); Basler Ausgabe seiner Werke vom Jahre 1571 fol. 965 sqq., dazu G. Voigt, Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius II. und sein Zeitalter II (Berlin 1862), S. 290 ff.; W. Münch, Gedanken über Fürstenerziehung S. 47 ff.; s. auch Eneas Brief an Herzog Sigismund von Österreich d. d. 1443 Dez. 5, ed. cit. n. 105.

[2]) Vgl. J. Knepper, Jakob Wimpfeling 1450—1528. Sein Leben und seine Werke (a. u. d. T.: Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Geschichte der deutschen Volkes hrsgb. von L. Pastor III, 2—4, Freiburg i. Br. 1902), S. 235 ff. — Maximilians I. „Weißkunig“ möchte nicht als Fürstenspiegel im eigentlichen Wortsinne zu betrachten sein. Er schildert die Geschichte von Maximilians vielseitiger Erziehung und Fertigkeit in Wissenschaften und Künsten, läßt es nicht an speziellen Unterweisungen für seine künftige Regierungstätigkeit fehlen, alles aber ist auf den heranwachsenden Sohn Friedrichs III. gestellt, der darin einen phantasievoll ausgeschmückten Bericht über seine Jugend aufzeichnen ließ; vgl. L. Geiger, Renaissance und Humanismus in Italien und Deutschland (Berlin 1882), S. 347 ff., s. auch C. von Lützow, Geschichte des deutschen Kupferstiches und Holzschnittes (Berlin 1891), S. 130 ff. — Über das Weiterleben des mittelalterlichen Fürstenspiegel in den Testamenten der Territorialfürsten des 16. und 17. Jahrhunderts vgl. F. Hartung: Deutsche Geschichtsblätter hrsgb. von Tille XIII (1912), S. 265 ff.

[3]) Kaiser Wilhelm II. im Erlaß an den Reichskanzler vom 24. März 1915 aus Anlaß des



natürliche Bedürfnis des deutschen Volkes und seiner Stämme, einen kaiserlichen Fürsten zu haben, darin begründet sein, daß nach dem Worte Leopolds von Ranke „die Mannigfaltigkeit ihrer Bestrebungen sich in einem individuellen Bewußtsein vereinige und ausgleiche, ein Wille zugleich der allgemeine sei, das vielstimmige Begehren in einer Brust zu dem Entschlusse reife, der den Widerspruch ausschließt. Darin besteht auch das Geheimnis der Macht: sie wird erst dann zum Gebrauch ihrer gesamten Hilfsquellen gelangen, wenn alle Kräfte dem Gebote freiwillig Folge leisten“[1].

Ergebnisses der zweiten Kriegsanleihe: „... Wie die ruhmreichen Taten meines Heeres und meiner Flotte erfüllt mich dieser Sieg der Daheimgebliebenen mit Freude und Stolz, in solcher Zeit der erste Diener einer solchen Nation zu sein“.

[1]) L. von Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation I [7] (Leipzig 1894), S. 311.

Eine Kreuzpredigt Bertholds gegen die Ketzer.

Von

Friedrich Wiegand.

Seitdem das 4. Laterankonzil die Bekämpfung der Ketzer zur kirchlichen Einrichtung erhoben hatte, tauchen allerorten antihäretische Schriften und Reden an der Hand des apostolischen Symboles auf. Die ehrwürdige Formel hatte seit den Tagen der alten Kirche mannigfachen Zwecken gedient. Sie galt als Taufbekenntnis, als Richtschnur für den Katechumenenunterricht, als Leitfaden für die Schule, als Inbegriff der reinen Lehre. In dieser letzten Eigenschaft wurde sie jetzt die geeignete Waffe im geistigen Kampfe gegen Irrlehre und Irrglauben. Man hoffte mit den zwölf Wahrheiten des Symbols alle ketzerischen Angriffe getrost niederschlagen zu können.

Der gewählte Weg war nicht gerade glücklich. Denn das Symbol, eine zu einer bestimmten Zeit und unter bestimmten Verhältnissen zustande gekommene Formel, konnte unmöglich auf Gedanken und Lehren Rücksicht nehmen, die erst von einer viel späteren Zeit als Ketzereien empfunden wurden. Man mußte das Allerverschiedenste als Ketzerei ausgeben, sollte jedes Fach des zwölfgliedrigen Symbols gleichmäßig ausgefüllt werden. Darum schleppen denn auch die Kommentatoren eine Menge von angeblichen Ketzereien als Ballast weiter, einerlei ob der Gegenwart etwas mehr als der gruselige Name davon geläufig war. Auch Thomas von Aquino ist dieser Gepflogenheit gefolgt, und in den Wegen seiner beiden Symbolauslegungen sind die kleineren Geister natürlich erst recht gegangen. Das 13. Jahrhundert hat aus der Symbolerklärung den Ketzerkatalog gemacht.

Angesichts der Fülle von vermeintlichen und wirklichen Ketzereien, die jetzt immer wieder aufgezählt werden, bleibt es nun doppelt auffällig, daß alle jene spätmittelalterlichen Symbolschriften so gut wie nie die zeitgenössischen Ketzer, um die sich doch die ganze Bewegung ausschließlich drehte, mit Namen nennen. Sie verwerfen wohl die Häresie als solche oder setzen sich in hergebrachter Weise



mit den Häretikern der alten Kirche auseinander, aber die große Gefahr der eigenen Zeit, die Eigenart der neu aufgekommenen ketzerischen Ansichten, kommt so gut wie nie zur Sprache.

Neue Probleme wollen studiert sein. Diesen zeitgenössischen Ketzereien gegenüber fehlte es noch vielfach am dogmatischen Schlagworte; man konnte sie nicht ohne weiteres nach bewährten Mustern abtun; sie bildeten eine Gegnerschaft, die sich nur schlecht auf eine theologische Formel bringen ließ. Wenn sie gegen die Einrichtungen der offiziellen Kirche ankämpften, so schloß dieses Vorgehen durchaus nicht ohne weiteres eine Ablehnung auch der Glaubenslehren ein.

Es wirkt daher nur als schwacher Versuch, wenn ein nicht ungeschicktes Handbuch der Polemik, das handschriftlich in Melk und München ruht (Clausa sunt mysteria. Melk 253 E 44 Cod. lat. Mon. 3233 [Asp. 33]), den ersten Artikel auf die zeitgenössischen Waldenser bezieht, weil sie das Alte Testament verwerfen und sich dadurch gegen das Credere Deo vergehen, das doch beiden Testamenten gelten müsse. Oder wenn Johannes von Marienwerder zum Anlaß seiner antihäretischen Symbolerklärung ein Geschehnis der jüngsten Zeit und der eigenen Gemeinde nimmt: ein zugewanderter Böhme hatte sich seit 1399 in Pomesanien durch seine rücksichtslose Kritik des hohen und niederen Klerus lästig gemacht.

Sonst scheint damals dem Probleme der zeitgenössischen Ketzer, in der Form der Symbolerklärung wenigstens, nur der Größten einer näher getreten zu sein, Berthold von Regensburg.

Berthold hatte 1263 von Papst Urban IV. den Auftrag erhalten, den Bischof Albert von Regensburg bei der Kreuzzugspredigt gegen die Ketzer zu unterstützen. Daß er sich diese Aufgabe in der Tat angelegen sein ließ, dafür sprechen seine Fahrten bis tief hinein nach Schlesien, Mähren, Ungarn. Auch begegnen in den in deutscher Sprache veranstalteten Sammlungen und Bearbeitungen seiner Predigten nicht selten verächtliche Ausfälle gegen die Ketzerei als solche. Hier und da werden auch einige bekannte Namen aus alter oder neuer Zeit genannt, doch ohne daß Berthold näher auf die Sache eingeht. Genauer erst lernt man Berthold als Ketzerbekämpfer in seinen lateinisch überlieferten Predigten kennen.

Aus guten Gründen. Denn jene Ausgaben in deutscher Sprache sollten in der Hauptsache wohl nur eine Laienleserschaft erbauen. Jedenfalls scheinen in ihnen vorwiegend diejenigen Ausführungen Bertholds Aufnahme gefunden zu haben, die sich gegen die Laster der Zeit kehren, gegen die Mißbräuche in Handel und Wandel, gegen die Sünden der einzelnen Stände und des häuslichen Lebens. Das Lehrhafte und mehr Theologische hingegen blieb für solche Ausgaben aufgespart, denen Berthold vorzugsweise eine Verbreitung unter dem Klerus wünschte, und die er oder seine Kopisten daher nachträglich in das Gewand der lateinischen Sprache gekleidet haben. Solche Ausgaben hat er selbst durchgesehen, ge-



glättet, verbessert. Wenn irgendwo, so haben wir in diesen lateinischen Predigten, dem Rusticanus de dominicis, de sanctis, de communi sanctorum, den echten Berthold zu suchen.

Hier tritt deshalb auch die andere Seite der Bertholdschen Volkspredigt, sein Kampf gegen den Irrglauben, überall deutlich hervor. Diese lateinischen Predigten sind voll von Auseinandersetzungen mit den Ketzern. Ja die Zahl der eigentlichen Ketzerpredigten war so groß, daß es sich lohnte, sie in den Predigtausgaben gruppenweise zusammenzuschließen. Ob diese Anordnung auf Rechnung des Redaktors zu setzen ist, oder ob schon Berthold platzregenartig seine Polemik über die Ketzer und ihre Opfer ausgegossen und ganze Reihen von Ketzerpredigten hintereinander gehalten hat, mag dahingestellt bleiben. Jedenfalls bieten die Predigten 17—33 im ersten Bande der Berthold-Handschrift des Minoritenklosters zu Freiburg (Schweiz) ein glänzendes Beispiel für den kirchlich-orthodoxen Eifer Bertholds. Innerhalb jener antihäretischen Predigten und gewissermaßen als ihr Kern bringt aber die Predigt Nr. 26 nichts anderes als eine Erklärung des apostolischen Symbols unter dem Gesichtspunkte der alten und neuen Häresien. Um dieser ihrer Einkleidung willen gewinnt sie eine selbständige Bedeutung. Während sie sich im ersten Bande der Freiburger Handschrift inmitten einer größeren Masse antihäretischer Reden findet, hat sie der Redaktor des Rusticanus de communi, dessen Handschriften in Leipzig (Cod. Lips. 496) und München (Cod. lat. Mon. 7961) liegen, unter den Gesichtspunkt De apostolis gestellt, d. h. sie unter diejenigen Predigten gereiht, die zur Verlesung an Aposteltagen bestimmt sind. Er bringt unter 16 Apostelpredigten die in vier Predigten zerlegte antihäretische Symbolerklärung als Nr. 7—10. Dort war es die Tendenz, hier ist es die äußere Form, was die Anordnung beeinflußte.

Die Apostel waren bemüht, den wahren Glauben zu verbreiten. Hingegen setzen die bis ans Ende der Welt reichenden Ketzer von heute alle Kraft daran, die einfältigen Gläubigen vom katholischen Glauben abzudrängen. Daraus erwächst für die Kirche die Pflicht, zu retten was noch zu retten ist, und ein treffliches Mittel hierfür sind häufige Predigten über die zwölf Artikel. Denn der Glaube, den Berthold in den höchsten Tönen preist, ist natürlich nichts anderes als das orthodoxe Festhalten an den Glaubenssätzen. Ein Teil von ihnen kann und muß genau und im einzelnen gekannt und angenommen werden. Von anderen, die nicht so leicht faßbar sind, genügt eine mehr allgemeine Kenntnis, was aber nicht ausschließt, daß auch sie immer wieder den Laien nahe gebracht werden müssen. Zu diesen letzteren gehören aber die zwölf Artikel der zwölf Apostel. Sie sind die zwölf Sterne in der Krone der Braut Christi, die zwölf kostbaren Steine im Fundamente des himmlischen Jerusalem.

Sie dienen aber auch zugleich als Schild gegen die verschiedenen Ketzereien der Zukunft.

Und nun folgen in buntem Gemisch bei den Artikeln 1—8 allerlei Ketzer-



namen der christlichen Vergangenheit und altkirchliche Gnostiker und bei Artikel 12 die Sadduzäer und Manichäer. Dagegen gelten Artikel 9—11 ausschließlich den Ketzern der Gegenwart; Artikel 9 und 10 nennen die Leonisten, Ortliebarier und Runclarier, Artikel 11 die Katharer.

Katharische Anschauungen hat Berthold an zahlreichen Stellen seiner Predigten genannt und bekämpft, freilich meist, ohne die Gegner mit Namen oder wenigstens mit diesem Namen zu nennen. Sie sind ihm nur die Ketzer schlechthin, oder auch die Manichäer. Als Mann der Praxis hat er nicht das Verlangen, sich über die tatsächlichen Zusammenhänge zwischen Manichäern und Katharern klar zu werden. Es genügt ihm, daß moderne Ketzer hier oder dort irgend etwas der Art behaupten. So läßt sich nicht feststellen, ob er die alten Manichäer nur literarisch kennt oder ob einzelne ihrer Lehren und Gewohnheiten sich wirklich damals Hand in Hand mit den Kreuzzügen bis in den Norden verloren haben. Jedenfalls tut er sie in der Symbolerklärung verhältnismäßig kurz ab. Es mag wieder dahingestellt bleiben, wieviel dabei auf Rechnung des Redaktors der Predigten kommt, der etwa eine Wiederholung für unnötig hielt, und wieviel auf Berthold selbst, der an dieser Stelle nur das für ihn Wichtigste herausgriff. Dies Wichtige ist aber die Leugnung der Vergebung der Sünden, wie sie die Kirche unter dem Schutze des heiligen Geistes zu spenden pflegt. Sie wird von den Katharern in Abrede gestellt, und in Voraussicht einer solchen Bestreitung hat einst der Apostel den elften Artikel eingeschoben.

In der Tat gipfelt die praktische Bedeutung der Katharer in ihrer Ablehnung der von der Hierarchie gespendeten Sakramente. Ihre „Vollkommenen" haben durch das Konsolamentum mit dem heiligen Geiste zugleich alle priesterlichen Rechte und auch die Anwartschaft auf die Seligkeit erlangt. Dieses Konsolamentum tilgt alle früheren Sünden und schützt vor den zukünftigen. Die „Vollkommenen" sind und bleiben also wirklich sündlos, und was dem gegenüber die Kirche von Sündenvergebung lehrt, fällt in sich selbst zusammen. Gegenüber dieser praktischen Konsequenz mußte für Berthold alles übrige, was die Katharer lehrten, zurücktreten. Denn mit der Verwerfung von Beichte und Sündenvergebung wurde sein eigenes Lebenswerk und die ganze Arbeit der Kirche in Frage gestellt.

Wortreich ist dagegen seine Auseinandersetzung mit den drei waldensischen Gruppen. Die Ausführlichkeit, mit der er sie behandelt, läßt darauf schließen, daß er sie besser kennt und ihnen näher steht. Zwar wird man auch hier keine zusammenhängende Darlegung über Lehre und Leben der Gegner erwarten. Auch ob es ihm klar ist, was für Beziehungen zwischen ihren einzelnen Sonderbildungen und Abzweigungen obwalten, steht nicht fest; aber daß ihm dieser Feind gerade in seiner Vielseitigkeit besonders gefährlich erscheint, geht aus der immer wiederkehrenden Häufung der Benennungen mit leidlicher Sicherheit hervor. Sie scheinen ihm wie eine Meute von Hunden, von denen die heilige Kirche um-



stellt wird, und die, indem sie die Heiligkeit der Kirche anbellen, durch ihr planloses Stimmengewirr sich selbst außerhalb der allgemeinen Kirche stellen.

Denn der Kirche eignen die Prädikate der Heiligkeit und der Allgemeinheit.

Der Apostel nennt sie die heilige gegenüber den Ketzern von heute, den Leonisten, Ortliebariern, Runclariern, die wie Kröten aus den Winkeln hervorkriechen, die Kirche eine Dirne schimpfen, ihr nach allen Seiten hin Abtrag tun, die Messe ein Höllengeplärr nennen und Fasten, Feste, Weihwasser, Taufe, Absolution, Salbung nur auf Habsucht und Priesterdünkel zurückführen. Auch der Firmung, der Priesterweihe, den Seelenmessen, den Lichtern, dem Meßopfer sprechen sie aus gleichem Grunde jeden Wert ab. Und sie höhnen, wie man von einer heiligen Kirche reden könne, wo doch die Priester nur Hurer, Ehebrecher, Trunkenbolde, Wucherer, Geizhälse und eingebildete Menschen seien.

Mit solchen Reden wissen die Ketzer die einfältigen Seelen von der Ehrerbietung gegen die Kirche und vom Glauben an sie abzulenken.

Und doch ist die Kirche heilig, gut und voll Kraft und kann allen Hilfe bringen. Mögen immerhin einige Schlechte und Bösewichte in ihr sein, wie selbst unter den Aposteln ein schlechter und unter den Engeln im Himmel einige schlechte waren. Wo gäbe es einen noch so gesäuberten Weizen ohne Spreu? Wo Nüsse ohne Schale? Wo eine Rose ohne Dorn, Wein oder Öl ohne Schaum? Man wirft doch auch Gold nicht fort, wenn man an oder in ihm etwas Kupfer, Silber oder Blei findet, noch auch Perlen, denen etwas Erde anhaftet. Und niemand wird ein Weizenfeld verachten um des beigemischten Unkrautes willen. Denn Gute ohne Böse gibt es nur im Himmel und Böse ohne Gute nur in der Hölle. Hier auf Erden hingegen müssen die Guten zugleich mit den Bösen wachsen. Und das Netz Christi umschlingt beide, bis es ans Ufer gezogen wird, wo sie dann erst geschieden werden.

Daher bekannten, um die Ketzer von heute zu beschämen, die Apostel durch die ganze Welt: Ich glaube eine heilige Kirche, während jene in ihrer dünkelhaften Aufgeblasenheit schreien: Wir sind die heilige Kirche, wir sind die wahren und guten Christen, die in der Schrift gelobt werden; wir sind die wahren Nachahmer der Apostel. Darum bilden auch nur wir die heilige Kirche.

Haben die Ketzer wirklich damit Recht? Wo liegen die Kennzeichen der Heiligkeit der Kirche? Die Apostel sagen es klar und deutlich mit dem einen Worte: katholisch d. h. allgemein. Der Glaube der heiligen Kirche muß für alle Welt passen, nicht bloß für eine abgegrenzte und in sich wieder zersplitterte Gemeinschaft. Nun glauben aber die Leonisten dies und die Ortliebarier jenes und die Runclarier wieder etwas anderes. Denn die Uneinigkeit ist eben Ketzerart, während wir anderen in der über die ganze Welt verbreiteten Kirche einen gemeinsamen Glauben haben, die in Indien denselben wie wir und die in England. Darum sind auch nur wir die heilige Kirche, während die Ketzer hierin auf gleicher Linie mit den Heiden stehen, von denen auch die einen dies, die andern

jenes glauben, und mit den Juden, deren alter Glaubensbesitz vom Sinai her durch die verschiedene Auffassung der ein unbedingtes Ansehn genießenden Rabbinen zerrissen wird. Gegenüber all diesen Vereinzelungen, die sich wie die Kröten in engen Höhlen verstecken, die in Ecken und Winkeln und nach Art des lichtscheuen Krebses in der Finsternis ihr Wesen treiben, zielt der Glaube der Kirche auf die breite Öffentlichkeit und auf die ganze Welt.

Man wird nicht gerade behaupten können, daß Berthold seine Aufgabe theologisch auch nur annähernd erschöpft hat; aber die Probe dürfte immerhin einen Fingerzeig dafür bieten, mit welchen Gegengründen ein Volksprediger des 13. Jahrhunderts den Ketzern seiner Zeit entgegengetreten ist.

Handschriften deutscher Gebetbücher aus dem späteren Mittelalter.

Von

Wilhelm Walther.

Wer sich mit der deutschen Gebetsliteratur des Mittelalters bekannt zu machen gesucht hat, wird sich nicht wundern, daß dieses Gebiet noch keine Bearbeitung gefunden hat. Denn obwohl naturgemäß die meisten der für ständige Benutzung berechneten Gebetbücher den Weg alles Fleisches gegangen sind, ist doch noch eine solche Menge von Drucken und Handschriften vorhanden, daß schon deren Auffindung und Zusammenstellung sehr schwierig ist. Vergleicht man dann die einzelnen Bücher untereinander, so zeigt sich nicht selten einerseits eine solche Verwandtschaft, andererseits eine so unendliche Fülle von Verschiedenheiten, daß schon die weitere Vorarbeit, das gesamte Material in bestimmte Klassen zu verteilen, auch den Fleißigen und Genialen abschrecken kann.

Zur Erleichterung der Arbeit könnte man geneigt sein, zunächst nur die am Ausgange des Mittelalters gedruckten Gebetbücher zu behandeln. Hier bietet die Klassifizierung keine Schwierigkeiten. Denn unter Druckwerken gleicher Gattung besteht in der Regel ein Verhältnis der Abhängigkeit, da der Vorgang eines unternehmenden Druckers seine Kollegen zur Nachahmung, das aber bedeutet für jene Zeit: zum Nachdruck ermutigte. Aber eben dieser Umstand läßt eine Bearbeitung einzig der gedruckten Gebetbücher geradezu irreführend werden. Unwillkürlich zieht man aus den Eigentümlichkeiten der vorhandenen Druckwerke einen Schluß auf die Art des durch sie befriedigten Bedürfnisses, während doch, wenn auch die große Zahl dieser Bücher ein Beweis für die starke Nachfrage nach solchen ist, die nähere Beschaffenheit derselben nicht von einer durch die Drucker angestellten Berechnung der Wünsche des kaufenden Publikums im einzelnen bestimmt wird, sondern durch den zufälligen Umstand, welche Handschrift dem ersten Drucker zur Verfügung stand und welches Buch zufällig den Nachdruckern in die Hände kam.



Es verhält sich hiermit ebenso wie mit der Bibelübersetzung des Mittelalters. Daß soviele Ausgaben der deutschen Bibel gedruckt wurden, ist ein Beweis von der starken Nachfrage. Aber weder daraus, daß Mentel in Straßburg gerade diese handschriftlich vorhandene Übersetzung mit ihrer besonderen Auswahl biblischer Bücher und ihrem besonderen Text in seine Druckerei gab, noch daraus, daß sämtliche 13 spätere Drucke nicht eine andere Übersetzung lieferten, sondern den vorhandenen Druck beibehielten, höchstens ein wenig änderten, darf auf eine Bevorzugung dieses Textes geschlossen werden. Denn in Wirklichkeit gab es weit bessere und modernere Übersetzungen, sie waren nur nicht in Mentels Hände gekommen. Und es war so viel bequemer, die von ihm veranstaltete Ausgabe als eine Handschrift abzudrucken, und der Gedanke, es könne ein von einem so bedeutenden Verleger herausgegebenes Werk nicht hinreichend Absatz finden, lag so fern, daß die Veranstalter der späteren Ausgaben selbst dann Mentels Druck wiedergegeben hätten, wenn sie im Besitz einer weit besseren Handschrift gewesen wären.

So muß, wer die Gebetsstimmung des späteren Mittelalters kennen lernen will, auch die handschriftlich vorliegenden Gebetbücher ins Auge fassen. Zu der Vorarbeit, das Vorhandene zu klassifizieren, möchten wir einen bescheidenen Beitrag liefern, und zwar so, daß wir auf eine Anzahl von Handschriften als Vertreter größerer Gruppen hinweisen[1].

Was zuerst die rein äußerliche Form dieser Vorschriften zum Beten betrifft, so ist eine dreifache zu unterscheiden. Bisweilen schrieb man die verschiedenen Gebete auf einzelne lose Pergamentblätter und tat diese in einen entsprechend kleinen Karton, den man in die Tasche stecken konnte. So fand ich in der Bibliothek des Klosters zu Mariaeinsiedeln ein derartiges Kästchen. Die darin aufbewahrten Mariengebete waren dem gelehrten Pater Bibliothekar unverständlich, weil sie das reinste Niederdeutsch redeten. Vielleicht war der einstige Besitzer ein zugereister Norddeutscher, etwa ein wandernder Handwerksgeselle, der in Mariaeinsiedeln starb.

Sodann kam es vor, daß man Gebete auf einen schmalen Pergamentstreifen schrieb, den man zusammenrollte, um ihn in der Tasche tragen zu können. Dahin gehört Ms. th. 45ᵃ auf der Rostocker Universitätsbibliothek, 15 cm breit, 70 cm lang, niederdeutsch, nach dem Anfang des ersten Gebets: „Ich komme in deinen heiligen Tempel" zum Gebrauch in der Kirche bestimmt, vor dem Kruzifix und den Bildern der Maria, Anna, Brigitta, dazu gegen die Pestilenz zu benutzen. Naturgemäß haben solche „Schatzkästlein" und Rollen nur selten die Wechselfälle des Lebens überstanden und in Bibliotheken Rettung vor den Stürmen

[1]) Dabei müssen wir um der Beschränktheit des verfügbaren Raumes willen von allen bibliographischen Angaben, von der Illustration der Handschriften und von der Frage nach dem Ursprung ihres Inhalts ganz absehen, ebenso von einer Verweisung auf schon vorhandene Literatur.



gefunden. Wir werden uns im folgenden mit den eigentlichen Gebetbüchern begnügen.

1. Das spezifisch kirchliche Gebetbuch des Mittelalters war der alttestamentliche Psalter, dem die alt- und neutestamentlichen „Cantica" angefügt waren. Wenn dieser häufig verdeutscht wurde, so konnte dazu entweder die Absicht bewegen, die zum Psalmengebet verpflichteten Kleriker das Gebetete verstehen zu lehren, in welchem Falle man auch wohl den lateinischen und den deutschen Text nebeneinander gab (so z. B. in der Dresdener Handschrift A 206 [436 Bl. Pg.]), oder aber der Wunsch, den Laien eine Beteiligung an dem Gebet der „Kirche" zu ermöglichen. Besonders in letzterem Falle konnte man es für nützlich halten, die Psalmen dadurch verständlicher zu machen, daß man ihre ursprüngliche Veranlassung, und sie dadurch wichtiger zu machen, daß man das durch dies Gebet zu erreichende Gut angab. Dies nannte man wohl die Nutzbarmachung, die „Nutzbarkeit der Psalmen", die man allmählich immer mehr zu vervollständigen suchte.

Einen niederdeutschen Psalter mit den Lobgesängen, doch noch ohne alle Hinzufügungen bietet die Hdschr. Ms. th. 35 auf der Rostocker Universitätsbibliothek. Denselben Text, nur hinsichtlich einiger Worte geändert, finden wir in der niederdeutschen Handschrift Z b 31 in Wernigerode. Hier aber treffen wir wenigstens bei den Lobgesängen schon öfter die Veranlassung und den Zweck angegeben, so bei dem Cant. Ez. *bidt voer die zielen ende om een lanck leuen*[1].

Handschriften aber bieten nicht selten am Schluß unbenutzte Blätter. Solche füllte man gern mit anderen Gebeten, die man irgendwo fand. So folgt in der erwähnten Hdschr. Rostock 35 *von St. Maria Magdalena*, was wir in der entsprechenden Wernigeroder Handschrift Z b 31 nicht finden. Der Anfertiger dieser aber richtete sein Manuskript von vornherein darauf ein, aus anderen Handschriften noch allerlei aufzunehmen. Bl. 171—183 enthält Antiphonen und Kollekten, die ja auch im Brevier zum Psalmengebet hinzutreten, und Bl. 183—206 *Die getyden von der opuerstandenisse ons lieuen heren iesu*. Die noch folgenden 65 Bl. aber bieten einen völlig anderen Gegenstand, von dem wir später handeln werden. So haben wir hier ein Beispiel jener Stoffmischung in den Gebetbüchern, die den Forscher nötigt, diese in eine Anzahl von verschiedenen Arbeiten zu zerlegen.

2. Wollte man aber Laien am Gebet des Klerus teilnehmen lassen, so lag es nahe, ihnen nicht nur den Psalter, sondern auch das, was das Brevier diesem hinzugefügt hatte, zugänglich zu machen. Der umfangreichen Arbeit, das ganze Brevier zu verdeutschen, unterzog man sich nur in besonderen Fällen, wie in der über 700 Bl. zählenden, für die Familie Kaiser Friedrichs III. bestimmten

---

[1]) Wir lösen in den Zitaten alle Abkürzungen auf. Über andere Psalterhandschriften vgl. Wilh. Walther, Die deutsche Bibelübersetzung des Mittelalters Sp. 557 ff. 682 ff.



Handschrift vom Jahre 1480 in München cgm 67. 68. Häufiger suchte man das Ganze in kürzerer Form zu bieten. So in der niederländischen Hdschr. Wernigerode Z[b] 13. Der Schreiber ist sich nicht klar über den besten Weg zu diesem Ziel. Bald behält er die Reihenfolge des Psalters bei, hin und wieder am Rande bemerkend, zu welchem Abschnitt des Breviers dieser Psalm gehöre (z. B. bei dem zu den laudes feriae sec. gehörenden Ps. 5: *lau*). Bald schließt er sich dem Brevier an. So folgt auf Ps. 20 das te deum, Ps. 92, 99, 62, 66, Dan. 3, Ps. 148—150, cant. Zach. Dann aber werden die Psalmen 21—108 gegeben, doch so, daß bei einigen unter ihnen nur der Anfang genannt und für das Weitere auf später verwiesen wird. In solcher Unsicherheit geht es weiter, so daß das Ganze doch nur von dem, der über den Gang des Breviergebets schon orientiert war, richtig benutzt werden konnte.

Von derselben Absicht, dem betenden Laien die Schätze des Breviers in vereinfachter Gestalt zugänglich zu machen, scheint der Verfasser der niederdeutschen Hdschr. Rostock Ms. th. 28 geleitet zu sein. Doch bietet er weit mehr Stücke aus dem Brevier als jene. Zuerst *de vesper van dem Aduente vnses herrn Jesu Christi*, und zwar folgt auf den allgemeinen Eingang Ps. 143—145, die Antiphone „ein Stern wird ausgehn . . .", das cap. „seht eine Jungfrau wird empfangen . . .", das resp. „seht die Tage kommen . . .", der Hymnus „Christ, der du bist gewaltiger Schöpfer der Sterne . . .", der vers. „ihr Himmel, tauet von oben . . .", das Magnifikat, die Antiphone „Jerusalem, dein Heil wird schnell kommen", die Kollekte „Herr, wir bitten dich, daß du erwecken wollest deine Gewalt, daß wir mit deiner Beschirmung . . .". In solcher Weise werden für jede festliche Zeit gegeben Vesper, Matutin, Laudes, „Messe", für die Wochentage nur ein längeres Gebet und dann die „Messe". Diese soll am Montag „für die Seelen gelesen" werden, am Dienstag vom Heiligen Geist, am Mittwoch für die Sünde, am Donnerstag vom Heiligen Leichnam, am Freitag vom Leiden unseres Herrn, am Sonnabend von unserer lieben Frau. Die Gebete für die Wochentage schließen sich an den biblischen Schöpfungsbericht an. So wird am Mittwoch, dem gegen „die Sünde" gerichteten Tage, ausgeführt, wie Gott die Wasser am dritten Tage an Einen Ort sammelte, daß alles herrlich und fruchtbar wurde, so möge er auch die Wasser der Unkeuschheit von uns vertreiben, daß wir ihm blühen und Frucht bringen.

3. Während die Zahl der zu den bisher erwähnten Klassen gehörenden Gebetbücher am Ausgang des Mittelalters nicht besonders groß gewesen zu sein scheint, bieten eine Fülle von Handschriften mehr oder weniger von den officia extra chorum pro opportunitate temporis recitanda. Dies die Stundenbücher, livres d'heures, die sich seit dem 13. Jahrhundert großer Beliebtheit rühmen konnten. Unter den betreffenden „Tagzeiten" oder „Kursen" wurden am meisten benutzt das officium parvum beatae Mariae und die sieben Bußpsalmen mit der Litanei. Nur diese beiden enthält Wernigerode Z[b] 14. München



cgm 442 bietet außerdem noch das officium defunctorum. Ebenso die erste Hälfte der Rostocker Hdschr. 14 und die St. Galler 508, während St. Gallen 475 außerdem noch enthält das Offizium vom Heiligen Geiste und das vom Leiden des Herrn. München cgm 852 dagegen gibt außer dem cursus Mariae, den Bußpsalmen und *der selen grösere vigily* und *vesper* noch *die zite vnsers herrn Ostende* (Auferstehung). Die Hdschr. Y 193 in Frauenfeld (Schweiz) enthält *die siben zyt von vnser frowen*, *die syben tag zyt von vnsers herren liden*, *die syben psalmen*, *der todten vesper*, während Frauenfeld Y 17 von diesen vier Stücken nur die beiden mittleren kopiert hat, zu Anfang aber noch verschiedene Gebete bietet.

Die beiden wohl auf eine holländische Vorlage zurückgehenden Hdschr. MS 15 und 14 (so dürfte zu ordnen sein) in Celle (Hannover) enthalten *Die Vrouwe Ghetide*, *Die seuen salm Dauid* mit der Litanei, *Die lange crucis ghetide*, *die ewige wysheit ghetide*, *die heilige gheest ghetide*, *Die vigilien mit negen les*. Die gleichen Stücke bieten Rostock 24, München cgm 104 u. a.

4. Wie schon in den Stundenbüchern das officium b. Mariae einen ersten Platz einnimmt, suchte man Maria auch mit einem besonderen „Psalter" zu ehren. Einen solchen Marienpsalter bietet München cgm 164: „Wer unser Frau ehren will und in Nöten anrufen mit ihrem Psalter, der mag es tun in solcher Weise". „Diesen Psalter hat Meister Beda gelehrt, auch die alten Väter in der ägyptischen Wüste haben ihn gebetet, auch St. Bernhard, Hieronymus, Franziskus." Besonders ist er von der Mutter Gottes offenbart dem heiligen Dominikus. „Großer Ablaß ist dazu gegeben, etliche Päpste haben 1000 Jahr dazu gegeben." „Da der Psalter nun fast vergessen worden, ist er 1474 wieder erneuert worden, indem Maria einem Predigermönch erschien und sagte, man solle den Psalter beten, zu versöhnen den Zorn Gottes, der sonst kommen würde über die Menschen auf Erden wohnend." Eine Menge von „Wunderzeichen" sollen beweisen, wie kräftig dieser Psalter sei, „wie man mit Leib und Gut behütet wird auf dem Wasser", „wie unperhafft frawen perhafft werden", „verachtete, arme Menschen kommen zu hohen Ehren" usw.

5. Andere Gebetbücher beabsichtigen, dem Laien eine verständnisvolle Teilnahme an den Gottesdiensten zu erleichtern. So bietet München cgm 101 (202 Bl. Pg.) nach dem Kalender *Daz ampt von gotes lichnam*, dann *von vnsers herren marter*, „die acht Freuden von unserer lieben Frau", Gebete für den „Martertag unsers Herrn", den Ostertag, zur Dreieinigkeit, für die Heiligenfeste, das Nicenum, Te Deum.

6. Oder auch man gab im Anschluß an das Kirchenjahr Gebete für alle Feiertage. So München cgm 4484 Gebete von Christi Geburt, Stephanus, Ev. Johannes, unschuldige Kindlein, Beschneidung Jesu usw. Besonders stark benutzt ist diese Handschrift bei den Gebeten zum H. Sebastian, „der durch seine Marter dem Menschen erworben hat, ihn zu behüten vor der Pestilenz".



Auch für die einzelnen Abschnitte des Kirchenjahres stellte man besondere Gebetbücher zusammen. So Göttingen Th 242 für die Zeit vom 1. Advent bis Mariä Lichtmeß, Straßburg L germ. 208 *von dem Sundag Circumdederunt bifs vff den heyligen Osterdag vil schöner gebet von dem liden Jhesu cristi.* Dieses aber wurde auch ohne eine Beziehung auf die Passionszeit zur betenden Betrachtung häufig verwandt, so in den mannigfachen „Paternoster von dem Leiden unsers lieben Herrn" (z. B. Nürnberg, Germ. Mus. Nr. 60269).

7. Oder man verteilte die Gebete auf die Wochentage. So Wernigerode Zb 12. Des Montags soll man der Engel gedenken, besonders des eigenen Engels, des Dienstags der Patriarchen und Propheten, des Mittwochs der Apostel, des Donnerstags der Märtyrer, des Freitags der Bekenner und Mönche, des Sonnabends der Jungfrauen, besonders der Maria, des Sonntags des Königs aller Könige und aller seiner Heiligen.

8. Wenn auch zu diesen Heiligen mit hervorragendem Eifer gebetet wurde, so finden sich doch in der Regel diese Gebete unter andere verstreut. Nur die Jungfrau Maria wurde durch besondere Gebetbücher ausgezeichnet. Diese trugen die verschiedensten Titel. Neben dem Marienpsalter begegnet uns der Rosenkranz Mariä (z. B. München cgm 848), unsrer lieben Frau Mantel (z. B. München cgm 849), Krone, Rosenkörbchen, 7, 8, 10 oder 25 Freuden, 7 Grüße, 5 oder 7 Paternoster, 7 Klagen oder Betrübnisse, 10 Ermahnungen, Gebete für die verschiedenen Marienfeste usw. Andere Heilige wurden etwa dann besonders berücksichtigt, wenn ihre Verehrung in der betreffenden Gegend neu war. So beziehen sich in der Hdschr. Göttingen Th 295[1] die von mehreren Händen beschriebenen Bl. 41—74 auf die *hilge moder Anna, du vruchtbarge wortel des lewendigen holtes.*

9. Da auch allen diesen Heiligen „Paternoster geopfert" wurden, suchte man ein verständnisvolleres Beten des Vaterunsers dadurch zu erreichen, daß man dieses paraphrasierte. Es finden sich ganz verschiedene Bearbeitungen. So enthält die Kopenhagener Hdschr. G K S. f. 94 deren mehrere nacheinander. Viel verbreitet war die, welche mit „Adonai, gewaltiger Herr Gott" beginnt (z. B. Rostock 39).

10. Andere Gebetbücher wollen einem besonderen Anliegen genügen. So stellt Wernigerode Zb 9 besonders die Gebete zusammen, die mit reichem Ablaß ausgestattet sind. Zu den einzelnen Gebeten werden verheißen, *Hunderttusent Jar aplas, 20 tusent Jar vorgebung totlicher sunde, 20 tusent vnde 20 iar mit 23 tagen, 10 tusent jar warhaftiges aplas, 6666 tage, wer es aber spricht mit gbogenen knien baltd nach der stilmes, hat von Sixto dem virden vorgebung aller sunde, fso offt hers spricht.* Bei anderen Gebeten heißt es: „Welchem Menschen die vorgesprochen werden an seinem Ende, so er sollte leiden bis an den jüngsten Tag im Fegefeuer, er wird in dreißig tagen erlöst" usw.

11. Oder dies Verlangen, Seelen aus dem Fegefeuer zu erlösen, war so stark, daß man sich nicht mit dem gebräuchlichen officium defunctorum begnügte, sondern möglichst viele Gebete, die jenem Zwecke dienen konnten, zusammenstellte. So Wernigerode Zᵇ 31 von Bl. 206 an. Unter den vielen Gebeten dieser Art sind solche, die man „33 mal beten soll, um eine Seele zu erlösen", oder „30 Tage" oder „9 Tage". Geschichten illustrieren die Wirkungskraft.

12. Oder man wollte zur Erweckung der Reue und zur rechten Abendmahlsfeier Anleitung geben. Dazu wurde gern der planctus peccatorum verwandt, den wir z. B. in Wernigerode Zᵇ 28 für eine „Sünderin" gestaltet finden. Darauf folgt ein noch längeres *danckergebet vnd gehöret ouch zu dem vorteil dis buches*. Vorwiegend dieselbe Tendenz verfolgt Rostock Ms. 30. Gebete über das Leiden Christi (der nicht selten mit *Vader* und *iu* angeredet wird) sollen Reue und Vorsatz zur Besserung wirken. Darunter das beliebte „Gebet vom Abgrunde", so genannt nach dem Anfang: „O Abgrund aller Gutigkeit", das sich auf das Meßopfer bezieht. Dann allerlei *devote oefeninghe onder missen*, teilweise aus Thomas von Kempten, auch die viel benutzten Abendmahlsgebete von Ambrosius, Hieronymus, Thomas von Aquin, weiter Gebete nach dem Empfang der Kommunion zu den Heiligen und unsrer lieben Frau, denen man „das Sakrament opfern soll", darunter die berühmten sieben „*blyscappen* von *Thomas van cantelberghe*" und St. Bernhards Gebet zum Herzen Marias.

13. Die meisten der aus dem Ende des Mittelalters stammenden Gebetbücher lassen sich aber nicht einfach in eine der genannten Klassen einordnen, da sie zusammengestellt haben, was ihnen ihre zufälligen Vorlagen boten. Außerdem finden sich in ihnen noch manche einzelne Gebete, die sich auf die alltäglichen oder besonderen Vorkommnisse des Lebens beziehen, Morgen- und Abendgebete, beim Verlassen des Hauses, wenn du Gottes Leichnam siehst, beim Betreten der Kirche, für deinen Freund, um Frieden, in großer Angst, Sterbegebete u. dgl. Da unter diesen in der Regel kurzen Gebeten kein Zusammenhang besteht, wurden von ihnen die kopiert, die einem Bedürfnis des Schreibers entgegenkamen (z. B. St. Gallen 488). Daher die unendliche Verschiedenheit hinsichtlich dieser Kategorien, sowohl nach Zahl wie nach Reihenfolge.

14. Noch größer wurde die Mannigfaltigkeit dadurch, daß man manchmal in die Gebetbücher auch erbauliche Betrachtungen und Anweisungen eintrug. Wie buntscheckig das Ergebnis war, kann z. B. Rostock Ms. th. 38 zeigen. Diese Hdschr. (393 Bl. Pp., auf Bl. 206 die Jahreszahl 1470) war für Nonnen bestimmt. Denn es betet darin eine *arme sunderin*, die *besunderen* dafür Gott dankt, *dat du mek hefst vterkoren van der werlde vnde hefst mek gesad, dat ek fruchtigen schal in dem state des geystliken leuendes*. Der Inhalt ist: 1. Cursus Mariae mit andern Mariengebeten. 2. Die sieben Bußpsalmen mit der



Litanei. 3. *Eyn gröt des hilghen cruces*. 4. Die Passionsgeschichte aus den vier Evangelien. 5. Passionsgebete. 6. Gebete zu Christo im Anschluß an sein Leben, beginnend mit *vnser leuen frowen bodeschof*, schließend mit der Ausgießung des h. Geistes. 7. *De garde vnses heren ihesu cristi*, auf die Passion sich beziehend. 8. Das berühmte Gebet Summe sacerdos. 9. Abendmahlsgebete. 10. Mons calvariae, Betrachtung mit Gebet. 11. Die Psalmen, Kapitel und einige Kollekten des officium defunctorum. 12. Die Passionsgeschichte in harmonistischer Fassung. 13. Gebete zu Christo und zu Maria. 14. Vorschriften für die Mahlzeit und den Abend mit Gebeten. 15. *Eyn gud vormanynghe* mit Gebeten, eine Anweisung, wie eine Nonne den Tag über alles betend heiligen soll. 16. Die Lektionen für das officium defunctorum mit Responsorien und Kollekten. 17. *De epulogus vp de hundert artikel des lydende vnses heren*, einem Bruder aus dem Predigerorden vom Himmel geoffenbart. 18. Verschiedene Gebete. 19. Eine Abhandlung aus dem Buche „von den sieben Wegen der Ewigkeit“. 20. Ps. 135, „von St. Johannes“, Gebete, religiöse Ahandlung.

Noch weit buntscheckiger ist z. B. die Hdschr. Straßburg L. germ. 78 (136 Bl., Bl. 120 die Jahreszahl 1428). Hier kann man über 60 verschiedene Stücke zählen. Durcheinander stehen verschiedenartigste Gebete in Prosa und in Poesie, die 10 Gebote, das credo, Aussprüche von Heiligen und Meistern, Ermahnungen, Betrachtungen, Deutung der Messe, von König Nabuchodonosor, Leben der Elisabeth von Reute, Psalmen, Magnificat, Passionsgeschichte, Marienlieder, Rosenplüt.

Mit dem Hinweis auf diese Klasse von Handschriften ist schon die Grenze der reinen Gebetbücher überschritten.

Die schlesische Bewegung über die symbolische Figur des Jesusnamens im Jahre 1427.

Von

C. Franklin Arnold.

Turris fortissima nomen Domini. Diese Inschrift aus Proverb. 18, 10 hat Herzog Albrecht über das Tor der Königsberger Ordensburg setzen lassen[1]. Auf den Maria-Namen nimmt ein Denkmal in der Kirche „U. L. Fr. auf dem Sande" Bezug, welches früher als das älteste in Breslau galt. Von einem geistlichen Lotteriespiel, bei dem die auf Zettel oder Lichter geschriebenen Apostelnamen in der Kirche gegriffen wurden, erzählen die Dicta IV ancillarum de S. Elisabet, der Nichte St. Hedwigs. Im Jahre 1427 wurde Schlesien erregt durch die Frage, ob man die Figur des Namens Jesu verehren müsse.

Unter den böhmischen Luxemburgern (1335—1439) wurde die harte Kulturarbeit der vorangegangenen Geschlechter in diesem deutschen Ansiedelungsgebiet mit Segen gekrönt. Es war zugleich die goldene Zeit des Breslauer Bistums. Wäre der Ertrag dieser fetten Jahre einsichtig benutzt worden, so würden keine mageren gefolgt sein, sondern eine noch reichere Blütezeit. Statt dessen wurde schließlich mit Mühe der völlige Kräfteverfall verhütet. Überhebung, Fanatismus und ständische Selbstsucht hatten tiefe Wunden geschlagen. Jener Streit von 1427 steht damit in Zusammenhang.

Die allgemein eintretende Auflösung des mittelalterlichen Lebens erhielt in Schlesien ihr Sondergepräge durch die geographische Lage und die partikularistische Zerklüftung. In der Schlacht bei Tannenberg kämpften auf beiden Seiten schlesische Fürsten[2]. Der von Karl IV. geknüpfte Zusammenhang mit Brandenburg ging verloren. Böhmen wurde czechisch, Polen Weltmacht, ein Ungarnkönig war es, der die natio Silesiaca zu einer Einheit zusammenschloß. Deutsches

---

[1]) H. Ehrenberg, Die Kunst am Hofe der Herzöge von Preußen (1899) S. 11. S. 119.

[2]) C. Grünhagen, Die Hussitenkämpfe in Schlesien 1420—1435, Breslau 1872, S. 7.



Wesen wurde zur Selbstbehauptung auf religiöser Grundlage gedrängt durch den nationalen Charakter des aggressiven Hussitismus. Breslaus Reichtum gestattete die kostspielige permanente Vertretung der Stadt bei der Kurie. Man wollte deutsch und römisch zugleich sein, sogar die päpstliche Politik bestimmen. Dabei war das eigene Kirchentum brüchig geworden. Die vielen Interdikte wirkten verheerend. Das Brieger Stadtbuch enthielt den Dank der Konsuln an den Bischof für seine Erleichterungen, als 22 päpstliche Sentenzen über die Stadt gesprochen seien, und 18 Jahre das Interdikt dauerte[1]. Der „Pfaffenkrieg" brachte ein Interdikt wegen der Frage des Bierschanks der Geistlichen. Der Klerus war weder unter sich noch mit der Kurie einig. Die kirchlichen Gebräuche wurden vom Volk mißachtet und in possenhaften Aufzügen verhöhnt. Die Ehrfurcht vor der Eucharistie schwand, so daß die Ausstellung der Hostie fast ganz abgeschafft wurde. Dabei war das Volk weit entfernt, irreligiös zu sein: die wildesten Empörer bei sozialen Volksaufständen wallfahrteten nach St. Jago di Compostella, um so, wie andere Mörder, den Totschlag zu sühnen[2]. Die Hierarchie mußte ketzerische Bewegungen fürchten. Hatten nicht um 1340 acht Konsuln in Breslau dem Banne getrotzt? Und damals gab es noch keinen Wicclefitismus mit klarem Programm. Seitdem war Stephan aufgetreten, der die neue Lehre von Oxford mitbrachte. Er fand, fünf Jahre früher als Huß, zu Breslau den Tod auf dem Scheiterhaufen, und ebendort fünf Jahre später als Huß Johann Krasa, ein Czeche. Bis dahin hatten die Czechen auf den Beitritt der Schlesier gehofft. Wenige Wochen nach Krasas Hinrichtung erfolgte das berühmte panslavistische Manifest der Hussiten gegen die Kirche, „die jüngst zu Breslau mit grausamen Händen ein blutiges Kreuz gegen sie erhoben habe". Damit war das Signal zu den schlesischen Hussitenkriegen gegeben, welche, nicht ohne Unterbrechungen, 50 Jahre dauerten. Außer dem nationalen und religiösen Faktor machte sich ein Streben nach landschaftlicher, freiheitlicher Selbstbehauptung bemerkbar. Es findet seinen Ausdruck in der Forderung, nur in der eigenen Heimat dem Landesherren zu huldigen. Eine weniger ausgenutzte Sphäre ist die handelspolitische gewesen: hätte Breslau seine im Kampf gegen Podjebrad verschwendeten Kräfte und Goldgulden im Interesse des 1474 von ihm gekündigten Hansabundes verwendet, so wäre es besser gefahren. Innerpolitisch machte sich die Tendenz bemerkbar, die Grenzen des kirchlichen Handelns durch den Staat zu bestimmen. Spezieller schlesisch war die starke Neigung der Zechen und Zünfte nach kirchlich-politischer Betätigung: sie macht sich noch unter Joseph I. und Karl VI. stark geltend. Ein gewaltiges Element der Gärung brachte der früh und kraftvoll einsetzende schlesische Humanismus in die Gemüter mit seiner

[1]) Brieger Stadturkunden, herausgegeben von C. Grünhagen, z. J. 1361.

[2]) Vgl. B. Klose, Von Breslau. 78. Brief vom 9. Febr. 1782; Derselbe in der handschriftlichen Fortsetzung dieses Werkes (Stadtarchiv) Bogen 7 S. 2ff.; H. Luchs, Schlesische Fürstenbilder (1872), S. 75; A. Faber, Origines Vratislavienses (Mscr.) z. J. 1418.

Steigerung des laikalen Selbstbewußtseins, der historischen Kritik, der Anerkennung der Natur und des rein Menschlichen, seiner Beweglichkeit und Formenfreude, seinem neuen Verständnis der Bibel und der Kirchenväter[1]. Der schlesische Streit von 1427 bezog sich auf einen Reformversuch, welcher mit enthusiastisch-theokratischen Mitteln die Verweltlichung aufhalten und dem Zerfall des mittelalterlichen Lebens steuern sollte.

Der kirchlich-religiöse Faktor ist in Schlesien wie überall einer unter den vielen gewesen, welche die Neuzeit heraufführten. Es wird darüber gestritten, ob und wie weit er die übrigen beherrschte. Zweifellos haben innerhalb desselben die Bettelmönche eine große Rolle gespielt, besonders die Franziskaner und Dominikaner. Auch diese Orden waren im 14. Jahrhundert von ihrer Höhe herabgesunken. Mit Bernhardin von Siena begann die Reform der ersteren; Konrad von Preußen leitete die der Predigermönche ein[2]. Abgesehen von der Erneuerung der Disziplin wurde für Schlesien wichtig, daß sich hier beide Orden dem slavischen Einfluß entzogen resp. entgegenstellten. Die Dominikaner, welche nicht selten nach Polen hin gravitierten, wurden mit dem gesamten Breslauer Konvent um 1430 von dem polnischen Provinzialverband gelöst und erhielten die Nürnberger Ordenskonstitutionen. Die Franziskaner, von jeher in engerer Beziehung zum deutschen Bürgertum, teilten in Schlesien dessen Gegensatz zum czechischen Hussitismus. Der Minorit Gabriel von Verona tritt dabei hervor. Es war eine deutliche Fortsetzung des Kampfes zwischen Wiccliff und den englischen Franziskanern[3]. Durch Capistrano kam kochende Leidenschaft hinzu, welche nationale Antipathien geschickt verwertete[4]. Bei den Domini-

[1]) Gustav Bauch im Cod. diplom. Silesiae XXV (1901), S. 200ff. — R. Förster, Wigand von Salza im Neuen Lausitzer Magazin LXXXVII. Für unser Thema (vgl. unten vor Anm. 20) ist beachtenswert, daß nach S. 24 Filelfo von 1434—1436 in Siena als Gräcist wirkte.

[2]) Carl Blasel, Geschichte von Kirche und Kloster St. Adalbert zu Breslau (Breslau 1912), S. 21ff. 72. H. Holzapfel, Handb. d. Gesch. d. Fr. Ord. (1909) S. 94—115. 227.

[3]) Vgl. B. Klose, 75. Brief S. 201 Zeile 12 (Londoner Konzil) = Christ. Ezechiel Misc. 4 Mscr. p. 690. Überhaupt sahen die Schlesier in Huß den Schüler Wiccliffs.

[4]) Wenn Eugen Jacob (Johannes von Capistrano II. Teil, 3. Folge, Breslau 1911, S. 256) die Breslauer Predigttätigkeit Capistranos gegen die Häretiker in einem harmlosen Lichte erscheinen läßt, so erklärt sich dies aus der Vorliebe des höchst verdienten Spezialforschers für seinen Helden. Freilich sind die überlieferten Breslauer Reden Capistranos keine Ketzer-, sondern Bußpredigten. Aber erstlich wußte jedermann im Volke, wozu dieser nach Schlesien gekommen war. Zweitens war die Wirkung seines Auftretens das einer Suggestion der Anschauung. Die Menge war bezaubert, solange er sprach, sobald die Dolmetscher seine langatmigen moralischen Deduktionen verdeutschten, lief sie auseinander. Drittens erwähnen die überlieferten Reden, obwohl sie wenige Wochen vor dem Fall Konstantinopels und acht Jahre nach der Schlacht von Varna gehalten sind, den Islam und die Türken mit keinem Wort, während der Hussiten wiederholt kräftig gedacht wird. Viertens sind die erhaltenen Niederschriften keine Konzepte, sondern nach Jacob a. a. O. S. 260 nachträgliche Diktate Capistranos, wobei man sich aber schwer vorstellen kann, daß andere Ordensbrüder hineinzureden gewagt haben sollen. Dem Leser wird oft



kanern[1] herrschte die kalte Entschlossenheit doktrinärer Härte vor. Beiden Orden blieb das innere Heiligkeitsideal die Hauptsache. Als Seelsorger eiferten sie für Neubelebung der kirchlichen Volksfrömmigkeit durch zeitgemäße Mittel: die Dominikaner, indem sie das Rosenkranzgebet einführten[2], die Franziskaner ein halbes Jahrhundert früher durch Verbreitung des Namen-Jesus-Kultus. Beide Neuerungen fanden lebhaften Widerstand, der aber durch das Papsttum gebrochen wurde. Doch brachten sie es in Schlesien nur zu Unterströmungen, bis schließlich die Gegenreformation aus ihnen Nutzen zog.

Als Gottlieb Fuchs 1775 seinen wegen reichen Urkundenmaterials noch heute brauchbaren „Versuch einer Reformationsgeschichte des Fürstentums Neiße" veröffentlichte, gab er als Titelbild eine „Chiffre des Namens Jesu" bei, „welche im 15. Jahrhundert verehrt worden". Ein Zeichen, wie hoch er die Bedeutung des Streites einschätzte, der sich 1427 über diese Figur zwischen dem Dominikaner Peter Wichmann und dem Minoriten Nikolaus von Thurgau entspann[3].

zu Mute sein, als habe er keine Volksreden vor sich, die auf dem Breslauer Salzring gesprochen wurden, sondern Bußvermahnungen an Kleriker mit populärer Abzweckung. Wie dem auch sei: die 44. Predigt vom 13. Mai 1453 enthält von Seite 203 Z. 24 an einen in wirkungsvollem Klimax sich steigernden Protest gegen jede Rechtsfähigkeit der „moderni heretici". Das Wort S. 204 Z. 15 „commune proverbium: nulla est fides in bohemo" ist von Capistrano und seinen Nachfolgern den Breslauern eingehämmert worden. Was wir bei Eschenloer lesen, ist das tausendstimmige Echo auf den Zelotismus dieses unliebenswürdigen Verehrers des weit edleren Bernhardin von Siena.

[1]) C. Blasel a. a. O. S. 26 f.

[2]) Eb. S. 29.

[3]) Die Streitschriften Wichmanns, Thurgaus und Theodorichs von Magdeburg sind bis jetzt ungedruckt. Der letzte Schriftsteller, welcher sich eingehend mit ihnen beschäftigte, ist Benjamin Klose gewesen (1781). Er fußte auf den Miscellanea des Christian Ezechiel, welche jetzt in der Breslauer Stadtbibliothek liegen, Mscr. B 1906 Tomus II (Nr. 4). Operis Miscellanei ex Manuscriptis Bibliothecae Lipsiensium Paulinae codicibus collecti, Repositor Theolog. IV, Ser. III, Nr. 15 in Fol. Fratris Johannis Galensis Ordinis Minorum Communeloquium transscriptum anno Domini 1466 in studio Erffurdensi. Es ist der cod. Mscr. 499 der Leipziger Universitätsbibliothek. Nach Klose hat Ezechiel auch eine andere Leipziger Handschrift benutzt: Theol. Reposit. IV, Ser. III, cod. 21. Es wird der jetzige cod. 602 sein. Er enthält nicht nur die Schriften Wichmanns, sondern auch Thurgaus, sowie ein Bild der Figur des Namens Jesu, welches in der anderen Leipziger Handschrift fehlt. Ezechiel gibt die Figur in viel detaillierterer Ausführung Sie wird genau sein. Der auffallende Umstand, daß die Umschrift „Hebr. 2" (statt des erwarteten „Phil. 2") bietet, spricht dafür, denn nach einer nebensächlich-flüchtigen Bemerkung Wichmanns trug die Figur dies Bibelzitat. Woher hat Ezechiel diese Figur? Die Abbildungen in dem, als Ezechiel schrieb, gerade erschienenen Buch Capistranus triumphans von Amandus Hermann sind anders. Noch auffallender ist, daß der Text bei Ezechiel mehr bietet, als das Communeloquium. Dieser vollständigere Text findet sich in einer Handschrift der Breslauer Königl. u. Universitätsbibliothek, die aus Sagan stammt und 1451 geschrieben ist: Hs. Fol. 275. Dort steht gar keine Figur. Kurz, Ezechiel muß außer den uns bekannten noch andere Manuskripte benutzt haben. Wahrscheinlich ist dieser Band der Miscellanea nicht die ursprüngliche Niederschrift, sondern eine spätere Redaktion. Stellenweise hat auch nicht er selbst, sondern ein anderer mehrere Seiten hintereinander geschrieben.



Jener war M: und Professor der Theologie und erst 1426 an das Adalbertkloster in Breslau gekommen, Thurgau wirkte als Guardian der Franziskanerkonviktualen zu St. Jakob und hatte jahrzehntelang mit großem Beifall gepredigt. Der Streit als solcher ist nur eine Episode. Aus der plumpen Art, wie er geführt wurde, darf man nicht die schlesischen Bettelorden am Ausgang des Mittelalters beurteilen, denn er fällt vor die Reformen Konrads von Preußen und Capistranos. Die Frage, wer Recht behielt, wurde ganz unabhängig und ohne Rücksicht auf die Breslauer Vorgänge zu Rom entschieden. Und bei der Kontroverse selbst ging es zu, wie immer, wenn zwei sich nicht verstehen. Die Frage: „Wer hat recht?“ verwandelt sich in die andere: „Wer hat das letzte Wort“? Der moderne Leser läuft Gefahr, die Antwort schuldig zu bleiben. Der umständliche logische Schematismus mit seinen Gedankenwiederholungen droht ihn so zu ermüden, daß er das Ende des Schriftwechsels nicht mehr wachend erlebt, wo doch die sich steigernden Scheltworte durch ihre Ungewöhnlichkeit ihn hätten aufmuntern können. Sobald man aber den Streit nicht als Rechtshandel, sondern als Zeitbild betrachtet, tritt gespanntes Interesse an die Stelle der Langenweile, und wir bedauern fast, von den Verfassern Abschied nehmen zu müssen statt noch mehr von ihnen zu hören. Sie haben greifbar große Schwächen; aber sie meinen es ernst. Beide Mönche stehen mitten im Leben, beide Theologen sind nicht unbegabt; aus jedem spricht eine lange Entwicklungsgeschichte der Vergangenheit, es sind Wellen von Strömen, die weit entfernt sind im Sande zu verlaufen, es sind Erscheinungen verschiedener Strahlenbrechungen der christlichen Religion. Der Dominikaner eifert für deren Geistigkeit, Einheitlichkeit, Erhabenheit; der Franziskaner wirbt für ihre Lebendigkeit, ihre unaufhörliche Verjüngung, die immer wieder den Einzelseelen und dem Gemeinwesen Licht und Wärme zuführt. Doch sind sie eng miteinander verwandt, weil fest entschlossen, die Konsequenzen ihrer Prinzipien der Hierarchie zu unterwerfen. Auch haben beide Richtungen längst sich gegenseitig Konzessionen gemacht. Man kann dies alles vielerwärts sonst, und vielleicht besser, beobachten. Was aber dieser Kontroverse Reiz und Wert gibt, ist ihre örtliche und zeitliche Bedingtheit. Nikolaus von Thurgau war Guardian eines Klosters, welches für die schlesische Kirche große geschichtliche Bedeutung hatte. Franz von Assisi war noch nicht 15 Jahre tot, als sich auf jenem Platz schon eine bedeutende Franziskanerniederlassung befand. Sie erfreute sich der Fürsorge der heiligen Hedwig, die zur Zeit, von der wir reden, als Schutzpatronin Schlesiens verehrt wurde. Ihr gegen die Mongolen 1241 gefallener ritterlicher Sohn Herzog Heinrich II. der Fromme von Schlesien hatte eben begonnen, den von ihm herbeigerufenen Minoriten von St. Jakob Kloster und Kirche zu bauen, als ihn seine Katastrophe erreichte. Sein eindrucksvolles Grabmal[1] mit lebensgroßer Figur im Harnisch, welches noch heute dieses (jetzt Vinzenzkirche genannte) Gotteshaus ziert und fast beherrscht, stammt aus dem

[1]) Abbildung bei H. Luchs, Schlesische Fürstenbilder (Breslau 1872), Tafel 9.



Ende des 14. Jahrhunderts. An dieser Stelle hat Thurgau gepredigt, und wohl meist in deutscher Sprache. Der Guardian spricht oft von Schlesien als der patria. Wie fast alle schlesischen Franziskaner, ist er entschieden deutsch gesinnt. Die Gemälde, welche er in Elbing und Wismar betrachtet hat, weiß er eindrucksvoll zu schildern. Vor allem ist er Zeuge für die wichtige, Jahrhunderte dauernde Verbindung zwischen Breslau und Nürnberg. Einen der Angriffe Wichmanns weist er so zurück: „Ultra dicit, non licet alicui figuras novas et privatas a simplicibus venerandas excogitare, sine determinatione Romani Pontificis . . . Daraus würde folgen, quod quilibet pictor, qui vellet aliquam novam imaginem prius non visam depingere (coactus esset), ut adiret papam . . . Novi quendam pictorem de Nurenberga, qui mille modos, ut ita dicam, novit imaginando excogitare, prius invisos, de Christo, de virgine et de Sanctis, quorum innumeri habentur in Civitate Wratislaviensi. Credo, quod nunquam determinationem Pontificis Romani, nec sui Pontificis, super hoc quaesierit, quia hoc non erat necesse, nec hodie necesse est, ut videtur“ etc. Thurgau war als Prediger in Breslau fest eingewurzelt; die Wärme und Innigkeit, zu der sich seine Sprache sogar in seinen Streitschriften nicht selten erhebt, muß bei seinem mündlichen Vortrag großen Eindruck gemacht haben. Wie mächtig sein Einfluß war, läßt sich schon aus der Mühe ersehen, die sich sein Gegner gibt, ihn zu brechen. Er hatte in der Goldschmiedezunft z. B. Anhänger, von denen bei einem der Name überliefert ist (Schurgast)[1]. Was das bedeutete, läßt sich aus den überaus reichen schlesischen Goldschmiedearbeiten erkennen, vor allem aus den Eligius-Statuen. Thurgau brachte es dahin, daß die Figur des Namens Jesu im Rathaus (praetorium) aufgestellt wurde. Damit stand die Stadt sozusagen unter ihrem Schutze. Das erinnert an Savanarola. Auch Thurgau will im Grunde Theokratie. Petrus und Paulus sind ihm gloriosi terrae principes. Vielleicht haben die Angriffe Wichmanns ihn zu seinem Heil von überkühnen Entwürfen zurückgehalten. „Sententiat me in suis scriptis incinerandum et concremandum, non convictum aut confessum de aliquo haeresis articulo“ (in der Tat hegte Wichmann diesen Wunsch, er kommt wiederholt darauf zurück; dies war nicht etwas spezifisch Dominikanisches. Die Breslauer konnten einige Jahre später kaum erwarten, daß Rockizana dies Ende nehmen möge). Wichmann hatte eine Spielerei darin gesehen, daß Thurgau den Ratsleuten seine Figur gab. Es ist kaum bloße captatio benevolentiae, sondern zugleich Machtgefühl in der Antwort des Minoriten, so aufrichtig ihm auch das Seelenheil der Ratsherrn am Herzen lag, wenn er schreibt: „quaerit, ad quem usum Dominis venerabilibus Consulibus, et aliis simplicibus, hanc tradiderim figuram, forte ut cum ea tanquam pueri luderent . . .

[1]) Vgl. unten S. 198 und E. Hintze, Die Breslauer Goldschmiede (1906) S. 158 über die Familie Schurgast (Schorgast).



ad hoc dico, quod tradidi eam una et simplicissima intentione ... videlicet ad frequenter memorandum Dominum Jesum ex summa charitate clavis pro nobis cruci affixum, quod tamen Consulibus magis prae aliis necesse videtur, quia enim rectores et judices populo constituuntur. Quam bonum est eis et toti communitati, si semper memores extiterint illius, qui constitutus est judex vivorum et mortuorum. Sed quod dicit me eam eis tradidisse tanquam pueris pro luso, absit hoc a me, ut Dominos illos maturos et mihi semper venerandos pueris assimilem, quos tanta aestimo discretione pollere, ut etiam totam hanc patriam, si necesse foret, sufficerent regere et gubernare." Es dauerte nicht lange, daß der von religiösen Gesichtspunkten aus (jedenfalls angeblich, großenteils wohl tatsächlich) geleitete Breslauer Rat die hier berührte Notwendigkeit gekommen glaubte. Da wollten sie nicht bloß ganz Schlesien regieren, sondern auch Böhmen, ja sogar die europäische Gesamtlage beherrschen[1]. Unter den redegewaltigen geistlichen Demagogen, welche die Stadt ins Verderben führten, waren auch Bettelmönche. Noch mehr: Thurgau ist Vorläufer einer Bewegung gewesen, welche Capistrano und seine unbesonnenen Nachfolger entfesselt haben, so daß weder Kirche noch Staat sie bändigen konnten. Hierin liegt die prinzipielle Bedeutung des Streites von 1427. Die demagogische Überspannung der mönchisch-klerikalen Herrschaftsansprüche beförderte die Zersetzung des mittelalterlichen Lebens statt sie zu hemmen.

Als unsere beiden Mendikanten sich stritten, stand die enthusiastisch-theokratische Bewegung[2] freilich noch in den Anfängen; es dauerte noch zwei Jahre, bis sie in Jeanne d'Arc zuerst den Westen Europas erschütterte. Weder das Kaisertum Sigismunds, das soeben die zweite Hälfte seines zweiten Dezenniums angetreten hatte, noch das Papsttum Martins V. waren für Süd- und Osteuropa solchen Volksbewegungen günstig. Capistrano begann soeben als Inquisitor gegen die Fraticellen berühmt zu werden; Bernhardin von Siena setzte seine Erfolge ernstlich in Frage durch Bekämpfung der eschatologischen Hypochondrie des Dominikaners Manfred von Vercelli[3]. Als er zu Viterbo seine Fastenpredigten mit Verteilung der Namen-Jesu-Figur schloß, nahmen die einflußreichen Gönner Manfreds dies zum Anlaß, ihn beim Papst zu verklagen. Er wurde nach Rom zitiert, der Prozeß gegen ihn eingeleitet. Es stand so gefährlich, daß Ambrogio

[1]) Für den Spott darüber brauchte er nicht zu sorgen; das tat Äneas Sylvius.

[2]) Vgl. Karl Müller, Grundriß der Kirchengeschichte II, 162.

[3]) Paul Thureau-Dangin, St. Bernardin de Sienne (Paris 1896), gibt p. 72 ein Stück einer Predigt wieder, die von Bernhardin gerade 1427 zu Siena gegen Manfred gehalten ist. (Nach Prediche volgari di San Bernardino I p. 68 ed. L. Banchi.) Es ist auffallend, entspricht aber der in diesem Aufsatz vertretenen Ansicht über Capistrano, daß unter den vier Hauptgedanken Bernhardins, welche im Dictionnaire de la Théol. Catholique II (1910) col. 787—791 von F. Vernet dem Bernhardin zugeschrieben werden, in Schlesien nur die, welche sich zur Agitation eignen, von Capistrano und den Seinen verwertet sind.



Traversari seinen Florentiner Freunden ernstlich abriet, für den Guardian von Fiesole öffentlich aufzutreten. In Rom zeigte man mit Fingern auf ihn, als einen Ketzer. Vielerwärts in Italien verweigerten die Beichtväter die Absolution, wenn jemand jene Figur im Hause hatte. Ließen sich Minoriten blicken, so schrie der Pöbel „Foràs Jesu!" Alles dies[1] hat sich überraschend schnell nach Schlesien verpflanzt, ist wohl absichtlich dahin gebracht. Thurgau sagt von Wichmann: declaravit sermones meos catholicis obnoxios, quod populus suos sermones visitans hos, qui meos visitant, haeresis discipulos fore appellant . . .; absolvit, seu absolvi jussit hanc figuram et alia scripta nomina Jesus . . . deferentes per inquisitorem haereticorum, dicens eos a nullo alio posse absolvi . . . dicit quod mei perversi dogmatis Imitatores mecum omnes sunt excommunicati. Den Goldschmied Schurgast nahm Wichmann (vielleicht in Erinnerung an Act. 19, 27) besonders in seiner Zelle vor, zeigte ihm ein Schriftstück mit den Worten: Ecce hac scriptura volo eum in Curia Romana ut haereticum convincere, quia habet hic fautores, qui nolunt eum . . . punire, und schüchterte ihn nebst anderen ein. Es hieß: Magister Petrus disponit se, ut personaliter vadat ad Curiam . . . quod Dominus noster Papa in studiis fuisset consodalis ejus, quare ipse Magister Petrus esset multum potens apud Papam. In Schlesien war das Gerücht verbreitet, Bernhardin sei bereits zu Rom hingerichtet. Manches ließe sich weiter anführen, woraus sich der Zusammenhang Wichmanns mit der Partei Manfreds ergibt. Offenbar war er nicht der einzige Agitator: et verbis et scriptis per totam patriam (Schlesien) wurde die Bewegung geschürt. Die Gründe, welche Thurgau seinerseits geltend macht, sind teilweise genau ebenso vorgetragen wie von Bernhardin in einer erhaltenen Predigt[2].

Übrigens sind bisher nicht alle Bestandteile des Schriftenwechsels bekannt geworden. Die erste Detractio Wichmanns bricht ohne Schluß ab; vor der letzten Schrift aus Thurgaus Kreisen (der Frater Theodorich Korber aus Magdeburg leistete seinem Guardian Schildknappendienste) heißt es „Caetera desunt". Für die Öffentlichkeit verlor der Streit nach der päpstlichen Entscheidung das Interesse. Aber auch der Namen-Jesus-Kult selbst erlahmte[3].

[1]) Paul Thureau-Dangin l. c. Chapitre III L'épreuve 1427—1433 (p. 108—154).

[2]) K. Hefele, Der hl. Bernhardin und die franziskanische Wanderpredigt, Freiburg i. Br. 1912. Dort S. 259 f. die Wiedergabe einer Predigt „Vom Namen Jesu" nach Cod. D. 2, 1330 Bl. 46 der Nationalbibliothek in Florenz. Vgl. E. Walser, Poggius (1914) S. 113.

[3]) Vgl. Synodalia Statuta Domini Conradi Episcopi Wratislaviensis vom Jahre 1446. Juli 1. in Statuta synodalia sanctae ecclesiae Wratislaviensis ed. M. de Montbach, Secunda editio Bresl. 1855, p. 60 f. „statuimus et ordinamus, quod in antea nullus Clericorum, tam saecularium quam Religiosorum, cuiuscunque status, gradus, dignitatis seu eminentiae existant, alicui imagini, seu figurae, signa adscribat seu attribuat, nec ea in sermone, vel extra, denunciare, publicare seu affirmare praesumat, sub poena excommunicationis et decem florenorum fisco nostrae Camerae irremissibiliter pagandorum. Wenn J. Heyne, Doku-

Die Figur auf dem Rathaus verschwand. Die von Wichmann gerügte Gewohnheit, nur Jesus (ohne Christus) zu sagen, findet sich weder in den Breslauer Reden Capistranos[1] noch bei Eschenloer[2]. Bei den Mönchen erhielt sich das Interesse an diesen Fragen. Der Erfurter Minorit Johannes Galensis nahm die Streitschriften 1466 in sein Sammelwerk Communeloquium auf, das 1469 von Joh. Wöthaw abgeschrieben wurde. Andere Kreise interessierten sich nur für Wichmanns Detractio und schrieben bloß diese ab. So 1457 in Sagan, wo man den Observanten nicht grün war. Capistrano und seine Nachfolger gebrauchten in Schlesien stärkere Reizmittel als jene Namen-Figur. Auch schadete es beiden Parteien von 1427, daß sie sich gegenseitig hussitische Neigungen vorgeworfen hatten. Daß bei den Konventualen Thurgaus Anregungen fortwirkten, zeigen noch heute einige Bilder in der Kirche seines Klosters. Thurgaus Mantel fiel auf die Tertiarier und Klarissinnen. Wie weit die intellektuelle Dominikanermystik, die am Rhein so hochbedeutend war, sich in Schlesien findet, ist meines Wissens noch nicht untersucht. Daß sie ganz gefehlt hätte, ist unwahrscheinlich. Denn gerade in Schlesien zeigt die Frömmigkeit, in der Reformationszeit und später, bekanntlich einen starken mystischen Einschlag. Dieser ist schwerlich spontan entstanden, er muß mittelalterliche Tradition zum Vorläufer gehabt haben.

Auch unser Dominikaner will Mystik, aber eine geistige. Die Bernhardinische ist ihm verhaßt, weil sie sinnlich, weil sie neu und im Grunde etwas Heidnisches sei. Solchen Purismus nennt Thurgau hussitisch. Er gibt sich große Mühe, die Figur aus dem jüdischen Tetragramm herzuleiten. Darüber wird sein Gegner ebenso unwillig, wie über die Traumerscheinung des Figur-Freundes, die diesen auf Petrus Aureolus Dicta super totam Bibliam geführt hatte. Was Thurgau an diesem Buch entzückte, war Averroistische Mystik. Dazu kommt bei ihm die Vorliebe für Zahlengeheimnisse und für das innere Licht, das aus der Figur sonnenhaft in die Seelen strahle. Sie ist eine figura nomini Solari congruens. Wurde nicht Paulus durch einen Lichtglanz bekehrt? Nun war er befähigt, hujus praeclari solis nomen Jesu praefulgendum portare coram regibus,

---

mentierte Gesch. des Bist. u. Hochstifts Breslau III (1868), S. 440 bemerkt, durch das laxe Leben der Franziskaner im Jakobskloster habe der Gebrauch des Namens Jesu aufgehört, so bleibt er den Beweis dafür schuldig. F. X. Seppelt, Die Breslauer Diözesansynode v. J. 1446 (Breslau 1912) S. 73 f. bietet denselben Text, außer existat statt existant.

[1]) Vgl. E. Jacob, Johannes von Capistrano II, 3 (Breslau 1911) Seite 35. 212 Anm. 16. Es ist die am 24. Febr. 1453 in Breslau gehaltene Rede. Capistrano warnt dort vor dem Mißbrauch des Jesus-Namens. Ferner S. 17. 41 (über Christi Verklärung) und die Gründonnerstag-Predigt vom 29. März 1453 S. 173 ff.

[2]) Bei Peter Eschenloer herrscht ein starker, volkstümlicher Vorsehungsglaube. Außerdem kommt Historia Vratislaviensis a. a. 1459 (ed. H. Markgraf, 1872, p. 55) sein Dank für einen Sieg der Breslauer am Fest Nativitatis Mariae gegen die beata virgo cunctarum haeresium interemptrix lebhaft zum Ausdruck. Die deutsche Ausgabe (Eschenloers Gesch. der Stadt Breslau hrsgb. von Kunisch 1827,) ist bekanntlich für wissenschaftliche Zwecke unbrauchbar; sonst würde I, 101 ff. heranzuziehen sein.



portabatque nomen tanquam lumen. Eulennaturen, wie Wichmann, werden blind durch dies Licht, das dreifach über den Bergen Gilboas erglänzt. Die stella Maria gehört zu diesem Licht, dem lumen de lumine. Der Jesusname ist zwar auch ein vasculum vocabile; aber der Gesichtssinn ist eindrucksreicher, edler, stärker als das Gehör. Thurgau versenkt sich darein, wie sich in den Buchstaben des Namens Jesu die Tugenden sichtbar darstellen, die Formen der Buchstaben lüden zu deren Ausübung deutlich ein. Das Kreuz fehle auch dabei nicht, es stecke darin, wenn man richtig hinschaue. — Es würde zu weit führen, alles anzugeben, was Wichmann dagegen sagt, obwohl es für den Aberglauben jener Zeit charakteristisch ist. Nur was er über das Orientalisch-Heidnische vorbringt, sei kurz erwähnt. Chaldaei adorabant ignem. Alii adorabant Isim . . . gyrum stellarum aut Solem aut Lunam Deos putaverunt . . . Sic apparet, quod in hac figura continentur omnium gentilium Idola. Die zwölf Strahlen sind dämonische Gegenbilder der zwölf Apostel. Assyrii adorabant Solem et Lunam et duodecim signa. Er gebraucht das griechische Wort Duodekas. Auch Thurgau redet gelegentlich von einer Ogdoas und wendet bei seiner Figur griechische Ausdrücke an, obwohl er in der griechischen Literatur so unwissend ist, daß er meint, Gregor von Nazianz habe einen Hymnus auf den heiligen Franziskus gemacht. — Daß die Figur von Griechen stammt, zeigt jedem die Buchstabenform. Griechisch gedacht ist es auch, wenn Bernhardin sie für viel besser hält als das Agnus Dei mit der Fahne. Wie Bernhardin zu der Figur gekommen ist, hat man meines Wissens noch nicht festgestellt. Möglich, daß sie von seinem Freund Johannes Pistorius stammt, der dreißig Jahre lang den Ketzern in Bosnien gepredigt hatte und in Jerusalem gewesen war. Oder der Minorit Petrus Philargus hat sie vermittelt, ein geborener Kreter und Erzbischof von Mailand. Oder er hat sie in Venedig kennen gelernt, denn nach seiner Reise dorthin wächst sein Eifer für diese auch früher schon von ihm gekannte Verehrungsart. Vor mir liegt ein 1796 zu Venedig gedrucktes seltenes griechisches Buch, dessen Kentnis ich lediglich dem Herrn D. Philipp Meyer in Hannover[1] verdanke, dem es gehört: *ἀόρατος πόλεμος* des Nikodemus. Es ist auffallend, wie sehr sich das dort Gemalte und Gesagte mit Bernhardin, und besonders Thurgau, berührt. Auch Diadochus Photicensis de perfectione spirituali ed. Weis-Liebersdorf 1912 p. 35 und 161 läßt sich vergleichen[2]. Alles dies geht auf gnostische Mysterienweisheit zurück und ist ursprünglich heidnisch. So auch der Namenglaube selbst. Goethes Zauberlehrling ist bekanntlich nur die Verklärung einer Erzählung des Lucian von Samosata. Schade, daß Wichmann von Lucian nichts wußte! Durch die obenstehenden Ausführungen ist das Mißverständnis ausgeschlossen, als habe der fromme Minorit heidnischem Namen-

[1]) Durch gütige Vermittlung meines Kollegen Rudolf Otto.

[2]) Vgl. auch Marci Diadochi Capita de perfectione spirituali cap. 31 Migne Patr. gr. 65 col. 1176 D und Jülicher in Pauly-Wissowa, IX. Halbband 1903 col. 306.



zauber gekrönt, wie ihm sein Gegner vorwirft. Aber dieser selbst steht nicht allzuweit vom neuplatonischen Heidentum, dem ein christlicher Stempel aufgedrückt war und das mit dem Namenglauben zusammenhing. Der 1446 gestorbene Schlesier Johannes Melzer von Frankenstein, Generalvikar über das Adalbertkloster, hat eigenhändig den lateinischen Text der Schrift des Dionysius Areopagita abgeschrieben; das Manuskript befindet sich noch heute in Breslau[1].

Eine Generation nach den Streitigkeiten zwischen Thurgau und Wichmann, im Jahre 1460, erscheint Schlesien als die festeste Burg des römischen Katholizismus. „Der große Ketzer" Herzog Bolko von Oppeln starb vereinsamt am 20. Mai. Viele glaubten, Georg Podjebrad sei durch den Widerstand von Schlesiens Hauptstadt bekehrt. Wenn der päpstliche Legat ihm schrieb: „der Widerstand der Breslauer schien fast nötig, um deinen Ruhm zu erheben", wenn die Breslauer Gesandten zu Prag erklärten, „sie kämen, um die Fußstapfen der königlichen Füße anzubeten", so ist das ein Triumph der Bestrebungen, die 1427 sowohl Wichmann wie Thurgau vertreten hatten. Aber er war von kurzer Dauer. Auf die Erfolge der Prediger-Demagogen kam der Rückschlag bei den sich als betrogen erachtenden Bürgern. „In der stat wart das folk vngedultig, fluchten und lesterten die geistlichen offentlich, sageten wie sie vnrecht gepredigет hetten. hette alhie der Rat gar ein wenig wellen durch die finger sehen, es weren (!) alle geistlichkeit erslagen worden, das der Rat nicht wolt vorhengen, wolt nicht arg mit arg rechen"[2]. Es kam so weit, daß der überaus romtreue Peter Eschenloer antipäpstliche Worte niederschrieb, deren schärfste Zuspitzung er freilich selbst hinterher reuig unterdrückte: „vnnd keyne andire hulffe hatte vom bobist erfolget, denn als vil papir vnd federn vermochten, sunder kein gelt kein folk zu halden. das gelt get laider an dem bepstlichen hoff vor etc."[3].

---

[1]) C. Blasel a. a. O. S. 24.

[2]) So Eschenloers Autograph seiner deutschen Bearbeitung, Bresl. Kgl. und Universitätsbibl., S. 636. 637. Ebenso die offizielle Prachthandschrift (Breslauer Stadtarchiv) fol. 337. Über Eschenloers Werke hat Gust. Wolf, Quellenkunde (1915) S. 214 recht Gutes; aber es ist noch nicht das letzte Wort zu sprechen, ehe eine kritische Ausgabe mit Parallelstellen und Ergänzungsnachweisen vorliegt.

[3]) Mit „vor" schließt die 23. Zeile auf Seite 319 des Eschenloerschen Autographs. Die größere Hälfte der folgenden Zeile, etwa 30 Buchstaben, ist von ihm selbst später unleserlich gemacht, wie er das auch an anderen Stellen des Autographs getan hat. Doch scheint das erste getilgte Wort „got" gewesen zu sein. Am Rande steht hinter „vor" mit blasser Tinte: etc. Und so schreibt die (ohne Zweifel von Eschenloer selbst genau durchgesehene Prachthandschrift): hoff, vor etc. Vgl. auch die lat. Ausgabe H Markgrafs p. 116. Kunisch (I, S 310) ist, wie immer, unbrauchbar. Nach ihm zu zitieren ist unzulässig, seit Hermann Markgraf in dem Säkularprogramm des Breslauer Friedrichs-Gymnasiums 1865 die Wertlosigkeit der von K. benutzten Handschrift, sowie die Nachlässigkeit ihrer Wiedergabe ausführlich dargetan und dort S. 26ff. in Parallel-Tabellen vorgeführt hat. Benjamin Klose hat eine Abschrift des Chr. Ezechiel benutzt, das Autograph galt damals als verloren.

Hundert Jahre nach unserer Kontroverse war der Nürnberger Johann Heß evangelischer Prediger an St. Maria Magdalena, Moiban an der Ratskirche St. Elisabeth; Schwenckfeld und Krautwald wirkten in Schlesien unter Anlehnung an die Dominikanermystik Taulers; die Priorin des Breslauer Katharinenklosters suchte bei dem Enkel Podjebrads, Karl I. von Münsterberg und Öls, Hilfe gegen die klosterfeindliche Volksmenge[1]; an der dem Bernhardin von Siena geweihten Kirche predigte ein Ordensbruder Thurgaus, ein Dr. der Theologie, die Lehre der Reformation. Es war gerade hundert Jahre nach Thurgaus Bemühungen um den Namen-Jesu-Kult, daß der erste Habsburger Herrscher Schlesiens zur Huldigungsfeier nach Breslau kam und die Vertreibung der evangelischen Prediger forderte. Der Rat antwortete ihm: der sei kein Apostat, welcher menschliche Satzung verläßt und fleucht zu Christo und hält sein Wort.

[1]) Froböß, Geschichte der Katharinenkirche, S. 23 (aus dem Stadtarchiv).

Aus der Geschichte des Schulpatronats in Sachsen.

Von

Georg Müller.

Während die Entwicklung des Kirchenpatronats in Sachsen mehrfach Gegenstand der Darstellung gewesen ist, hat das Schulpatronat wenig Beachtung gefunden. Es schien keine selbständige Bedeutung, wohl auch keine eigene Entwicklung zu haben, galt als zum Kirchenpatronat gehörig. Dazu fehlten die urkundlichen Quellen. Nachdem diese reichlicher erflossen, ergab sich, daß das Schulpatronat innerhalb des Gebietes der Wettiner in der Mark Meißen und Thüringen unter dem Zusammenwirken geistlichen und weltlichen Rechts, landesherrlicher und örtlicher Verwaltung, wirtschaftlicher und geistiger Strömungen sich sehr verschieden entwickelt hat.

In seiner Entstehung dunkel, als einer der wenigen bisher bekannten Fälle, findet sich bereits früh ein Reichsschulpatronat in der freien Reichsstadt Mühlhausen in Thüringen. An zahlreichen Orten der Mark Meißen und Thüringens stand dem Kaiser Reichsgut zur Verfügung. Mühlhausen, an einem fränkischen Königshofe entstanden, sah als Reichsstadt öfter den deutschen Kaiser in seinen Mauern und erhielt von ihm als Entschädigung und Belohnung für seine Leistungen mehrfache Begnadigungen, mußte sich aber seine Selbständigkeit in harten Kämpfen erringen. König Heinrich VII. schenkte am 22. September 1227 das Patronat der St. Blasiuskirche dem deutschen Orden und fügte mit Zustimmung der Bürgerschaft am 9. Dezember 1232 die Schule hinzu. Kaiser Ludwig der Bayer traf am 16. Januar 1319 Bestimmungen, verlieh am 29. Juni 1335 „das schullehen zu Mulhusen dacz sant Blasi, das von uns und dem heyligen riche reht lehen ist", nachdem es Meister Arnest in des Kaisers Hand zurückgegeben hatte, „dem bescheiden manne Kylian vor Mareten, unsern lieben getrewen von besonderz gunst, die wir hincz ime haben". Als Zeichen besonderer kaiserlicher Gnade verlieh Karl IV. am 11. Oktober 1347 „scolas nostras in veteri apud S. Blasii et in nova apud Sancte Marie ecclesias, . . . quarum collacio et disposicio ad nos et Romanum regnum et imperium pertinere dinoscitur, pleno iure et officia scolarum earundem cum omnibus et singulis suis iuribus, bonis, redditibus et pertinenciis" seinem Rate Rudolf Losse, Dechant von Mainz und Offizial von Trier, „tan-



quam dictarum scolarum vero scolastico" mit der Bestimmung, daß er an den genannten Schulen „auctoritate regia" Rektoren und Knabenlehrer, die er für geeignet hielte, so oft es als wünschenswert erschiene, frei anstellen und entlassen könne. Da die Kaiser dieses Schullehen kaiserlichen Beamten verliehen, scheint das Einkommen nicht unbedeutend gewesen zu sein.

Ob ein Reichsschulpatronat in den drei „civitates imperio attinentes", dem größeren Altenburg und den wenig bedeutenden Chemnitz und Zwickau, bestanden hat, geht aus den Urkunden nicht hervor.

Die Landesherren, die Wettiner, hatten zunächst nur geringe Schulpatronatsrechte. Sie besaßen es z. B. sicher in Alten-Dresden, dem jetzigen Dresden-Neustadt, vielleicht auch in Dresden selbst mit dem Kirchenpatronat. Dort traten sie es an das Augustinerkloster zu Seußlitz, hier an das dortige Augustinerkloster ab. Mehrfach hatten sie oder ihre Vertreter bei Streitigkeiten über das Schulpatronatsrecht zu entscheiden. So wurde Markgraf Friedrich von Meißen am 25. April 1339 vom Kaiser Ludwig dem Bayer ersucht, dem in den Besitz der Lehnschaft der Schule zu Mühlhausen eingewiesenen Deutschen Orden gegen den dortigen Rat zur Erlangung derselben behilflich zu sein.

Ungleich größeren Einfluß auf das Schulwesen erlangten die Landesherren als „fundatores alme universitatis" nach Errichtung der Leipziger Hochschule. Die Begründung des Großen und Kleinen Fürstenkollegs, sowie des Unser-Lieben-Frauen-Kollegs machte sie zu Patronen von Professorenstellen, die, so erklärt Kurfürst Friedrich und Herzog Wilhelm 1438, „unsir lieber vater ... mit vil erlichen doctoribus und meistern hat besaczt und gelassen, und den auch ierlichen iren solt dorümb gereicht und gegeben". Und in den Bestimmungen „De ordinatione magistrorum in collegiis" vom 2. Dezember 1409 heißt es: „Cetera vero statuenda et ordinanda in universitate stabunt ad arbitrium nostrum. Et si aliqua dubia in premissa ordinatione occurrerint vel in ordinationibus adhuc faciendis, hec omnia arbitrio nostro et voluntati reservamus."

Als aber bei der Teilung 1485 Leipzig an die albertinische Linie gefallen war, begründete Kurfürst Friedrich der Weise 1502 die Universität Wittenberg, deren Patronat ihm und seinen Nachfolgern ein hohes Ansehen nicht nur an der Hochschule selbst, sondern auch über die Grenzen des Herrschaftsgebiets in ganz Deutschland verschaffte.

Von größter Wichtigkeit war es, daß die Markgrafen von Meißen von den Päpsten das Patronatsrecht zur Besetzung der Stelle des Scholastikus am Domstifte zu Meißen erlangten. Nachdem Papst Sixtus IV. am 9. Juni 1476 dem Gesuche des Kurfürsten Ernst und Herzogs Albrecht gemäß deren Präsentationsrecht zu den höheren Würden, also auch zur Scholasterei, genehmigt und den Bischof von Merseburg mit der Anstellung von Erörterungen beauftragt hatte, bekundete letzterer am 18. März 1482 das Recht zur Besetzung der

Kanonikate. Als Grund wird die Aussage glaubwürdiger und vereidigter Zeugen angeführt, daß dies wesentlich zur Erhaltung des Friedens beitragen werde. Dagegen gaben die Fürsten am 19. März die Versicherung, daß sie zu den Dignitäten und Prälaturen nur diejenigen, die ihnen der Bischof vorschlagen würde, „ernennen unde antwortten, und sust nymandes leihen noch presentirn sollen noch wollen". Papst Innocenz VIII. bestätigte 1489 dieses Patronatsrecht (reservationum iuris patronatus). Als 1498 bei Neubearbeitung der Statuten des Domkapitels auch die Bestimmungen über die Stelle des Scholastikus schärfer gefaßt wurden, fanden sie die Billigung des Herzogs Georg und wurden 1501 von dem päpstlichen Legaten bestätigt.

Die meisten Schulpatronate waren im Besitze der geistlichen Behörden. Diese galten als die naturgemäßen Beherrscher und Pfleger der geistlichen und weltlichen Erziehung. Von den Päpsten als Vertretern der Gesamtkirche bis zu den kirchlichen Ortsbehörden waren sie beteiligt. Papst Nikolaus III. traf die Entscheidung in einem Streite zwischen Dom- und Chorherrenstiftsschule zu Meißen. Bonifatius IX. erteilte die Genehmigung zur Begründung einer lateinischen Stadtschule unter Ratspatronat zu Leipzig. Bei Errichtung der Universität Erfurt wurde die Einwilligung von Clemens VII. und Urban VI. eingeholt, das studium generale zu Leipzig von Alexander V. bewilligt.

Dazu kamen die Beschlüsse der Synoden. Nach dem 18. Dekret „Ut praelati provideant magistris scholarum" des dritten Laterankonzils vom Jahre 1177 sollte in jeder Kathedralkirche ein ausreichendes Benefizium bestehen zur unentgeltlichen Unterweisung der jungen Geistlichen und armen Schüler. Auch wurde den Klöstern die Erhaltung und Wiederaufrichtung früherer Stiftungen zur Pflicht gemacht. Das 11. Dekret „De magistris scholasticis" des vierten Laterankonzils verschärfte 1215 diese Beschlüsse dahin: nicht nur bei jeder Kathedralkirche, sondern auch bei den anderen genügend ausgestatteten Kirchen sollte ein Lehrer gewählt, mit einer Pfründe versehen werden und er so lange in ihrem Besitze bleiben, als er den Unterricht erteilte.

Die Bischöfe hatten die für die ganze Kirche geltenden Bestimmungen in ihren Diözesen durchzuführen. Der Erzbischof von Mainz war Kanzler der Universität Erfurt, der Bischof von Merseburg der Leipziger Hochschule.

Über den Einfluß der Bischöfe auf den Unterrichtsbetrieb wissen wir wenig. Am 18. Oktober 1411 schreibt Rudolf, Bischof von Meißen, „scolarium in studiis particularibus rectoribus, succentoribus et locatis sub pena suspensionis" vor, „ut de cetero in ipsorum scolis seu locis aliis quibusve praeterquam in studiis privilegatis libros sacre pagine atque iuris canonici non legant aut declarent publice vel occulte, set in studio arcium liberalium stent contenti. Expositiones vero evangeliorum, sequenciarum et ympnorum, prout moris est, in scolis materna lingwa exponendi non





prohibemus". Dem Pfarrer lag die Sorge für die Kirchschule ob. In Meißen wurde ihm am 25. November 1377 auch die Judenschule verliehen.

Daneben bestanden die Schuleinrichtungen der geistlichen Orden. Wenn sie auch nicht die Bedeutung, wie die berühmten Anstalten des westlichen Deutschlands erreichten, so sorgten sie doch nicht nur für die Erziehung des eigenen klösterlichen Nachwuchses, sondern auch der ihnen anvertrauten Kinder aus Laienkreisen. Von der Schule der ältesten Benediktinergründung Pegau hören wir wenig; dagegen besaß sie eine stattliche Bücherei. Die Schulen der Zisterzienser in Altzelle, Buch, Grünhain, Nimbschen sind nach außen wenig hervorgetreten. Früh besaß das Nonnenkloster Geringswalde eine Schule; eine solche wird in einer Speiseordnung des Klosters Heusdorf bezeugt. Die Augustiner Chorherren verfügten über Lehrer in Meißen und Leipzig. Von Schulpatronaten der Bettelorden sind bereits die der Augustiner erwähnt worden.

Dagegen waren die Ritterorden im Besitz von zahlreichen Schulpatronaten. Der Johanniterorden hatte Kommenden in Zittau und Hirschfelde. Dem Komtur der ersteren wurde 1352 die Leitung der Zittauer Stadtschule anvertraut, weil er „sich besser verstehet, welch meister zu der schul tüchtig sei". Ein Nachweis einer Schule in der kleinen Kommende Hirschfelde fehlt.

Eine ungleich größere Bedeutung erlangte der Deutsche Ritterorden, der in Thüringen, aber auch im Voigtlande mehrfach mit dem Kirchen- das Schulpatronat besaß. In Mühlhausen wurde es ihm vom Kaiser verliehen und vielfach erneuert. Die älteste Schule in Weimar gehörte dem Deutschen Orden und galt ihm als sein „sonderliches Kleinod"; weitere Komtureien mit teilweise bezeugtem Schulpatronat bestanden in Altenburg, Negelstädt, Liebstädt, Zwätzen, dem Sitze des Thüringer Landkomturs, in Plauen und Reichenbach.

Aber gerade dem Deutschen Orden gegenüber machte sich der Widerspruch von seiten der Städte geltend. Waren sie auch nicht wie Adel und Geistlichkeit bei Vergebung von Reichsgut berücksichtigt worden, so gelangten sie doch, wenn auch später als in anderen Gegenden Deutschlands, zu Wohlstand, Ansehen und Macht. Auf Erlangung des Schulpatronates richteten sich bald ihre Bestrebungen. Sie nahmen das Recht zur Begründung eigener Schulen, Besetzung der Lehrerstellen und Regelung der rechtlichen Angelegenheiten in Anspruch, wie sie auch sonst sich bemühten, sich zu Herren im Stadtgebiete zu machen, die geistliche Gerichtsbarkeit zurückzudrängen, landesherrliche Rechte zu beschränken. Die finanziellen Verlegenheiten des Kaisers, Königs, Landesherrn, Bischofs, Klosters wurden gern benutzt, um die eigenen Rechte zu erweitern. In den Schulordnungen wurde das Aufsichts-, Besetzungs- und Kündigungsrecht der städtischen Behörden gewahrt; nur bei diesen Recht zu nehmen, dazu mußte sich der Schulmeister ausdrücklich verpflichten, und zwar mit seinen Amtsgenossen und Untergebenen.

Einige Beispiele seien erwähnt. Am 26. April 1339 teilte Kaiser Ludwig



der Bayer dem Rate zu Mühlhausen mit, daß, nachdem dieser die beiden Termine in der Streitsache der Stadt mit dem Deutschen Orden nicht eingehalten habe, die streitige Lehnschaft der Schule dem letzteren zugesprochen worden sei. Daß er aber den fortdauennden Widerspruch der Stadt für wahrscheinlich hielt, geht daraus hervor, daß er gleichzeitig den Erzbischof von Mainz und den Landgrafen Friedrich ersuchte, dem Deutschen Orden zur Erlangung dieses Schullehens behilflich zu sein. Am 30. November 1339 endlich bekannte sich der Rat zu der kaiserlichen Entscheidung, nach der die Schule mit allen Rechten und Nutzungen dem Deutschen Orden gehören sollte. Der Versuch des Rates war mißlungen.

Dagegen hatte bereits Ende des 13. Jahrhunderts der Zwickauer Rat sich Rechte an der vielleicht ursprünglich von den Benediktinern gegründeten Schule zu wahren gewußt. Gegen Ende des 13. Jahrhunderts hatte Oschatz, 1300 Dresden, 1304 Lößnitz, 1310 Zittau, 1359 Löbau eine Stadtschule in eigener Verwaltung. Nach längeren Auseinandersetzungen mit den geistlichen Behörden erlangte der Leipziger Rat am 11. März 1395 vom Papste die Bewilligung zur Errichtung einer lateinischen Stadtschule unter eigenem Patronat ohne Erlaubnis und Zustimmung des Thomasstifts im Nikolaikirchspiel. Die Gründung der Universität Leipzig, an der auf Stadtkosten Herzog Georg die Erbauung eines neuen Kolleges für Angehörige der philosophischen Fakultät in Aussicht stellte, die Hussitennot u. a. m. mag hindernd dazwischen getreten sein, bis sie endlich Michaelis 1512 ins Leben trat, später gepriesen „tanquam robur et spes futura educendorum ex iuventute in rempublicam clarorum hominum, non trivialis illa neque obnoxia infimarum scholarum oneribus, sed omnino libera et doctissimo artifice digna“.

Noch immer erhoben die geistlichen Behörden den Anspruch der Aufrechterhaltung ihrer Rechte. Als am 25. März 1399 Irrungen zwischen dem Stadtpfarrer Conrad und der Stadt Chemnitz geschlichtet wurden, betraf der 15. und 16. Artikel den Schulmeister. In ersterem wurde bestimmt: „... sal der pfarer vorbas erm schulmeistir niht abehendig brengen unde sal die stat bie eren rechten lassen, also das der schulmeistir yn allen sachen der kirchen er recht thun sal noch aldir gewonheid.“ In einer Entscheidung vom 15. April 1491 handelte es sich ebendort um einen Streit über die Sicherung der städtischen Gerichtsbarkeit in der Schule, während 1510 Herzog Georg dem Chemnitzer Rate befahl, gegen den Baccalaureus, der auf dem Kirchhofe einen Totschlag begangen hatte, mit peinlichen Gerichten zu verfahren, da noch nicht feststehe, daß der Täter ein Kleriker sei.

Noch 1537 behält sich der Bischof von Meißen für Dresden trotz des städtischen Schulpatronats die höchste Entscheidung vor. In einer an den Dresdner Rat gerichteten Urkunde erklärt er ausdrücklich: „Si tamen inter vos aliqua dissensio fuerit, eam nostro nostrorumque successorum decreto reservamus.“

Sollte eine Änderung erfolgen, so mußten neue Gedanken zur Herrschaft gelangen. Diese sprach Luther in seiner für die Entwicklung der weltlichen Gelehrsamkeit und des städtischen Schulwesens in Sachsen wichtigen Schrift: „An die Ratherren aller Städte deutsches Landes, daß sie christliche Schulen aufrichten und erhalten sollen" 1524 mit überzeugender Klarheit aus, indem er hervorhob, daß das städtische Bürgertum mit seinen Schulen die sichere Grundlage für die zeitgemäße deutsche Bilduug schaffen müsse.

Aber woher die Mittel zur Durchführung nehmen? In Naumburg a. d. Saale dachte man bereits 1522 bei Neuaufrichtung einer städtischen Schule für Bürgerkinder daran, einen Teil der frei werdenden Kirchenlehen, deren Patronat dem Rate zustand, zur Bezahlung des Lehrers zu verwenden. Der Plan scheiterte an dem Widerspruch des Dompropstes. In Weimar wies Luthers Landesherr den Weg. Bereits im Jahre nach dem Erscheinen von des Reformators Schrift überließ er alle Kirchengüter dem Stadtrate, der davon neben 3 Geistlichen den Schulmeister mit 2 Gesellen besolden sollte. Und was hier im einzelnen Falle, das wurde bei Gelegenheit der Kirchenvisitationen in den Städten allgemein durchgeführt: die Ortsbehörde erhielt in den Städten bei der Berufung der Lehrer eine ausschlaggebende Stimme, aber auch die Mittel, Schule und Lehrer zu unterhalten.

Freilich lag darin auch manche Gefahr insofern, als die Schule unter Aufsicht von Leuten geraten konnte, die ohne Bildung, jedenfalls ohne pädagogisch-technische Kenntnis, waren. Wohl hatten größere Städte, wie Zwickau, schon früher die Einrichtung von Scholarchen, einzelne auch besonders bildungsfreundliche Bürgermeister und Ratsmitglieder, aber in kleineren Städten fehlte nicht selten das Verständnis. Deshalb wurde der Pfarrer in landesherrlichem Auftrage mit dem Rechte ausgestattet, neben dem Rate die Aufsicht und Pflege zu übernehmen. Im Kurfürstentum wurde dies in der ersten Visitation 1527 bis 1529 durchgeführt und z. B. in Torgau und Schlieben dementsprechende Anordnung getroffen.

Genauere Bestimmungen erließen die Visitatoren in der zweiten Visitation 1533 und 1534. In Wittenberg sollte der Pfarrer mit den drei Bürgermeistern den Schulmeister aufzunehmen und, so große Not fürfiele, wiederumb zu entsetzen haben; die Collaboratoren stellte der Schulmeister, den Jungfrauenschulmeister die drei Bürgermeister mit Wissen und Willen des Pfarrers an. Ähnliche Verordnungen wurden in Torgau vereinbart.

Diese Grundsätze wurden im albertinischen Gebiete übernommen, als hier 1539 die Reformation zur Einführung gelangte. Als Beispiel sei Leipzig genannt, dessen Rat neben einer wesentlichen Verstärkung seiner finanziellen Mittel das Schulpatronat der Thomasschule erlangte, auf das der Propst verzichtete. Nach mehrfachen Verhandlungen, z. B. in der Visitation vom August 1540, bestimmte Herzog Moritz 1543, daß nur der Rat die Pfarrer, Prediger, Kapellan,



Schulmeister, Cantores und alle andern Kirchen- und Schuldiener zu ordnen, zu setzen und zu entsetzen haben solle; die Bestätigung des Pfarrers behielt sich der Herzog vor. Ähnlich lauteten die Bestimmungen für Dresden, Chemnitz, Freiberg und andere Städte.

Wichtig wurde die Visitation von 1555 bis 1557. Unter den Generalia in dem Abschnitt „Superintendenten belangend“ vom Jahre 1555 heißt es: „Es soll wählen den Schulmeister der Rat, mit Wissen und Willigung der Pfarrer. Den Cantor soll der Schulmeister mit des Rats und Pastors Vorwissen und Bewilligung zu berufen haben, desgleichen den Infimum, so einer in der Schule gebraucht wird.“

In den Städten ließen sich die Bestimmungen leicht durchführen. Größere Schwierigkeiten entstanden auf dem Lande, wo bisher Vertretungen für die Gemeinde sich kaum außer den Altarleuten fanden. Ob und wieweit diese Rechte hatten, läßt sich schwer feststellen. Hier wird alles beim alten gelassen. Die adligen Grundherren, die das Kirchenpatronat besaßen, besetzten auch die Schulstellen, bisweilen auf Grund alten Herkommens der Pfarrer. Von der Zustimmung der Gemeinde ist z. B. 1570 die Rede: „Wan sichs zutregt, das man eines neuen Schulmeisters oder auch Kirchners an einen Ort bedürftig, derselbe soll von dem Pfarrer, Gemeine und Obrigkeit daselbst erwehlet und angenommen, darnach durch den Superintendenten examiniert und confirmiert werden.“

Diesen lag besonders die Aufsicht über die landesherrlichen Schulpatronate ob. Mit zahlreichen, bisher den aufgelösten geistlichen Orden inkorporierten Pfarrstellen erlangten die Wettiner das Patronat der Schulstellen, an deren Hebung gearbeitet wurde. Den Konsistorien, deren erster technischer Rat Johannes Rivius war, unterstanden die drei Landesschulen zu Meißen, Grimma und Pforta; sie mit den Forderungen der Zeit entsprechenden Leitern und Lehrern zu versehen, war nicht selten Gegenstand persönlicher Entschließung der Fürsten.

Die Heranbildung eines tüchtigen Lehrstandes für die Lateinschulen durch die Universitäten im Geiste Melanchthons und Camerarius', sowie durch die von auswärts berufenen Humanisten gewährleistete eine einheitliche, reichere und feinere Ausgestaltung des Unterrichts. Durch Schulordnungen und Visitationen suchten die landesherrlichen Behörden auf die Schulen städtischen und adligen Patronats einzuwirken.

Die bei diesen Verhandlungen erhobenen Forderungen bezüglich der Lehrergehaltserhöhung und Schulbaupflicht, die den Schulpatronen größere Opfer zumuteten, wurden von ihnen vielfach als Beschränkung und Eingriff in altüberlieferte Rechte angesehen und empfunden. Es kam zu Klagen auf Landtagen, zu gerichtlichen Auseinandersetzungen vor den Konsistorien und landesherrlichen Behörden. Die kursächsische Kirchen- und Schulordnung von 1580 brachte diese Bewegung zum Abschluß.



IV.

Zur Geschichte der Reformationszeit.

Der Augustinismus des Johannes Driedo.

Von

Reinhold Seeberg.

In der Diskussion über die Gnade wurde zu Trient einigemal die Autorität des Johannes Driedo angerufen (Concil. Trident. ed. societas Goerresiana, V, 365. 741). Neuerdings hat A. V. Müller in seinem Buch „Luthers theologische Quellen“ (1912) auf Driedo hingewiesen und ihn als einen Vertreter einer älteren „Augustinusschule“ bezeichnet, der auch Luther gefolgt sei (S. X. 72 f. 137 f. 213 Anm.), wie übrigens auch noch der General der Augustinereremiten Seripando (seit 1539). Der Name des Driedo war seinerzeit als eifriger Bekämpfer Luthers wohl bekannt, so daß Ruard Tapper nach seinem Tode seine sämtlichen Werke zu Löwen in 4 Foliobänden edierte. Diese Ausgabe wurde dreimal aufgelegt (1546. 1552. 1556). Driedo ist heute so gut wie verschollen. W. van Gulik (Gropper 1906, S. 209) konnte daher bei dem Abdruck einer Schrift Groppers in einem Zitat statt Driedonis lesen Orcedonis. Es wird sich daher lohnen, wieder die Aufmerksamkeit auf die Theologie dieses Luthergegners zu lenken.

Aus dem Leben Driedos ist nur wenig bekannt. Er ist um 1480 in Turnhut in Brabant geboren, war in Löwen ein Schüler des späteren Papstes Hadrians VI., wurde 1512 Doktor und starb am 4. August 1535 als Pfarrer an St. Jakob in Löwen. Seine Hauptwerke, die später in der Gesamtausgabe gesammelt wurden, sind folgende:

De scripturis et dogmatibus ecclesiasticis in 4 Büchern (Bd. I der Ausgabe). Das Werk enthält eine Art Einleitung in die Bibel, eine Hermeneutik, sowie gewisse Ansätze zur dogmengeschichtlichen Behandlung der Tradition. — De captivitate et redemptione generis humani (Bd. II), eine sehr eingehende Darstellung der Lehren von Sünde, Erlösung und Versöhnung. — Die folgenden Werke sind erst nach dem Tode des Verfassers gedruckt: De concordia liberi arbitrii et praedestinationis di-

vinae. **De gratia et libero arbitrio** (Bd. III). — **De libertate christiana** (Bd. IV), eine breite Erörterung über die Freiheit des Christen, die die verschiedenen weltlichen Gesetze nicht aufhebt, mit scharfer Polemik wider Luthers Beurteilung des kanonischen Rechtes. Ich werde im folgenden die Band- und Blattzahl dieser Ausgabe zitieren, und zwar Bd. I in der 3., die übrigen in der 2. Auflage.

Wer auch bloß die Themata der Schriften Driedos überschaut, erkennt, in welchem Maße der Mann von den Problemen durchdrungen war, die Luther aufgeworfen hatte. Die Fragen nach der Sünde und Gnade, nach Erlösung, Prädestination und freiem Willen haben ihn immer wieder beschäftigt. Es sind die Gedankenkreise Augustins und seiner großen mittelalterlichen Restauratoren Anselm und Bernhard, in denen sich Driedo bewegt. Er kennt natürlich auch die spätere Scholastik. Hugo, Wilhelm von Auxerre, Thomas, Bonaventura, Heinrich, Duns Scotus, Gregor von Rimini, Petrus de Palude, d'Ailly, Gerson ꝛc. werden gelegentlich zitiert. In der Gotteslehre ist Driedo kräftig von der scotistisch-nominalistischen Doktrin beeinflußt. Aber er weiß, daß Thomas, Bonaventura et alii recentiores in der Gegenwart nichts gelten (I, 211 r). Daher operiert er für gewöhnlich mit den Vätern, vor allem mit Augustin, aber auch mit den älteren Lehrern des Mittelalters. Anselm und Bernhard werden von ihm wie die letzten Kirchenväter behandelt. Es war eine Folge des Niedergangs der Scholastik, des mystischen Rückgangs auf die religiösen Elemente in der Überlieferung, des humanistischen Zurückgreifens auf die Quellen des Altertums, daß viele in der Zeit, ähnlich wie Driedo, die Hochscholastik beiseite schoben und sich an die frommen und leichter verständlichen Gedanken Augustins, Anselms und Bernhards anschlossen und auch sonst gern patristische Autoritäten zitierten. Auf diesem Wege entstand ein gewisser Augustinismus, wie auch Luther in seinen Anfängen ihn vertritt. Ich möchte diese Erscheinung nicht eigentlich als „Augustinusschule" charakterisieren, wie A. V. Müller tut. Es genügt der Rückgang auf Augustin sowie das Stehenbleiben bei den älteren mittelalterlichen Theologen — mit Einschluß des Lombarden, den Driedo übrigens beiseite läßt —, um diese Erscheinung zu erklären.

Driedo ist kein origineller Geist gewesen, aber er hat sorgfältig gearbeitet und die Bedürfnisse seiner Zeit lebhaft mit empfunden. Wir können das an seinem regen Interesse an den biblischen Problemen wahrnehmen. Auch hier ist Augustin sein Leitstern. Aber die Art, wie er auf grammatische und hermeneutische Fragen eingeht, beweist, daß der Humanismus nicht ohne Einfluß auf ihn geblieben ist. Man lese etwa seine Bemerkungen über den Gebrauch der Präpositionen in der Bibel (I, 95 ff.) oder die Anleitung, wie die Parabeln aus ihrer Grundabsicht zu verstehen seien (I, 129 r). In der Patristik ist Driedo im ganzen gut beschlagen und auch nicht ganz unkritisch. Die Abfassung der epistula ad Demetriadem durch Ambrosius ist ihm immerhin zweifelhaft (II,



143 r). Die Autorschaft des Clemens für die Recognitiones gibt er preis (I, 256 r). Ignatius, Irenäus, Tertullian werden mit einem gewissen geschichtlichen Verständnis verwertet. Des Areopagiten Schriften hält er aber für echt (I, 255 v). Die Unechtheit des Jakobusbriefes oder seine Abweichungen von Paulus seien insulsissimus haereticorum error (I, 97 v). Aber, wie gesagt, an Kenntnissen und einem gewissen historischen Sinn fehlt es Driedo weder auf dem neutestamentlichen noch auf dem dogmengeschichtlichen Gebiet.

Sein Hauptarbeitsgebiet war aber die Dogmatik. Er ist in den Bannkreis der augustinischen Fragen nach Sünde, Gnade und Freiheit geraten und hat sich in immer neuen Ansätzen um ihre Lösung bemüht. Augustin, mit den Augen Bernhards und Anselms gelesen, ist ihm die Hauptquelle für seine Gedanken. In der Form der Darstellung bemüht er sich, den scholastischen Schematismus zu vereinfachen. Aber es gelingt ihm doch nicht, der Methode der Quästionen mit ihren Argumenten Pro et Contra, mit den Konklusionen und Solutionen zu entrinnen. Aber sprachlich hält er sich, nach Kräften von den scholastischen Barbarismen frei. Man merkt ihm das Bemühen an, so zu schreiben, wie seine Zeit es gern hatte. Aber die Kraft zu einer wirklichen Umgestaltung der Methode fehlte ihm. Er konnte wohl Auswüchse fallen lassen und allzu Krauses glätten, aber einen neuen Guß wagte er nicht. Interessant ist die Form der dogmatischen Monographie, die er wählte, wohl Anselm folgend, an den ja schon die Titel der Schriften erinnern. Zeitfragen und Lebensprobleme trieben ihn zu der Dogmatik. Daher verzichtete er auf ein „System“.

Das alles sind Züge, die Driedo mit vielen der Zeitgenossen gemeinsam sind. Das gilt auch von seiner Stellung zur Philosophie. Man muß sich im ganzen davor hüten, die „Einflüsse“ der philosophischen Lehren auf die theologischen Anschauungen bei den Theologen des 16. Jahrhunderts zu überschätzen. Erkenntnistheoretische oder rein metaphysische Erörterungen greifen fast nie in die Dogmatik ein, die Philosophie ist ein Gebiet für sich. Ob jemand in seiner Philosophie Thomist, Scotist, Ockamist ist, das bleibt für seine Theologie meist recht gleichgültig. Hier wird der Betreffende in der Regel gemäßigter Augustinianer oder aber thomistischer Verfechter des Dogmas à tout prix sein. So steht es auch bei Driedo. Man kann aus seinen dogmatischen Werken nicht entnehmen, welcher Philosophie er folgte. Er hält sich möglichst getreu an Augustin und er begründet seine Meinungen mit allgemeinen logischen und dialektischen Mitteln, ohne sich um ihren philosophischen Zusammenhang sonderlich zu bekümmern. Diese Sorglosigkeit der Philosophie gegenüber teilt Driedo wiederum mit Luther. In der Kirche anerkannte oder doch verbreitete Lehren wollte Driedo geschont sehen, auch wenn er ihnen nicht ohne Bedenken gegenüberstand. So etwa würde jemand, der annimmt, daß jeder Erwachsene eine gewisse Gnade empfange, so daß er sich auf den Gnadenempfang selbst vorbereiten kann, non perniciose irren (III, 51 r). Ebenso gilt von dem, der die Heiligen nach ihrer Taufe nicht mehr sündigen



läßt: non multum errat nec perniciose fallitur (III, 96r). Auch bemerkt Driedo etwa bei der Frage nach dem paradiesischen donum superadditum, man solle in der Kirche nicht über Fragen streiten, die verschiedene Lösungen zulassen (III, 130r), dagegen will er, trotz Bernhards Autorität, an Marias völliger Freiheit von der Erbsünde festhalten, sich dabei auf Augustin berufend (III, 163v. 94r. 98v). Aber höher als Augustins Autorität steht die der inspirierten Schrift (I, 1v). Freilich müsse aber auch anerkannt werden, daß es bei den Häretikern Lehren gibt, die aus der Schrift allein nicht widerlegt werden können, wie etwa die Irrtümer wider die virginitas perpetua Mariae oder wider die Kindertaufe oder die Leugnung der Heiligenanrufung, des Fegfeuers, des Meßopfers, des Zölibats ꝛc. In solchen Fällen müsse man sich an die Väter halten (I, 241r), deren Autorität an sich freilich nicht absolut sicher ist (I, 266r). In kirchenrechtlichen Fragen bemüht er sich eine sichere Mittellinie einzuhalten.

Driedo ist ein vielseitig gebildeter Theologe gewesen. Es fehlt ihm nicht an Verstand und an methodischer Schulung. Aber er ist doch im Grunde ein mittelmäßiger Geist, dem in der neuen Lage keine neuen Gesichtspunkte aufgingen, sondern der sich ängstlich bemühte, die alte Lehre mit den alten Mitteln zu verfechten, und der die neue Lehre aus Grundsatz angriff, auch wo er ihr innerlich gar nicht so fern stand. Aber das gemeine und bösartige Element fehlt in seiner Polemik. Er ist einer der besten unter den Gegnern Luthers gewesen.

Wir wollen jetzt etwas genauer die augustinischen Elemente in seiner Gedankenwelt aufzeigen.

Ein Punkt ist Driedo völlig sicher. Der Mensch kann sich die Gnade schlechterdings nicht verdienen (II, 44r. III, 11r). Die menschlichen Verdienste sollen nicht geleugnet werden, aber durch sie werden nicht ex impiis iusti (II, 16r). Auch der Glaube verdient nicht die Rechtfertigung (II, 48r. 111r). Von Natur vermag sich niemand für die Gnade zu präparieren oder zu disponieren. In diesem Sinn ist das facere quod in se est der Nominalisten durchaus in Abrede zu stellen (II, 126r. III, 1r. 50v), sind doch alle Menschen vor der Rechtfertigung Feinde Gottes und als Adamssprossen dem Verderben verfallen (II, 122r). Die schlimmste Häresie ist nach Driedo wie nach Luther der Pelagianismus, da er in das Heidentum zurückführt (II, 1r. 121v). Der Mensch ist durch die Sünde gefesselt, lahm und matt, der Fähigkeit beraubt, seine Kräfte wiederherzustellen (II, 8v. 10v). Die Erbsünde hat Driedo, wie auch andere Theologen, sowohl (mit Anselm) als Carenz der Gott schuldigen Gerechtigkeit bestimmt, wie auch als das vitium concupiscentiae, das dem befleckten Fleisch Adams entstammt. Und diese letztere Auffassung galt ihm als die augustinische (III, 118v. 107r. 119r. 130v). So hat auch Luther geredet und daher Augustins concupiscentia auch durch peccatum wiedergegeben (vgl. A. V. Müller S. 72).

Bei dieser Sachlage kann es nicht überraschen, daß Driedo mit größter Energie den Gedanken vertritt, daß nur die Gnade dem Sünder helfen kann.



Es vermittelt sich das Wirken der Gnade durch den Glauben. Die Gnade, und zwar nicht die allgemeine, sondern eine besondere, wirkt zuerst den Glauben und der Glaube verdient dann nicht etwa die Gnade, sondern prädisponiert die Seele zu ihrem Empfang (II, 48 r). Gott bewegt durch sein Wort die Seele und dadurch erwächst in der Seele eine gewisse notitia et credulitas samt der Hoffnung und Sehnsucht nach einem ewigen Leben (II, 96 v). Durch ein inneres Ziehen Gottes, durch eine Inspiration entsteht das consentire des Glaubens (III, 46 r. 91 v. II, 46 r). Wenn nun auch Gott es ist, der diese Zustimmung zu der Kirchenlehre in der Seele erweckt, so bedarf es doch dabei der psychologischen Vermittlung. Und zwar einmal so, daß menschliche Mitteilung, Bezeugung und Überredung dazu erforderlich ist, dann aber auch so, daß der Wille, seiner Art entsprechend, in freier Weise zustimmt der Lehre (II, 98 v. 99 r). Über den Freiheitsgedanken, der hier eingreift, muß später geredet werden. Hier sei nur betont, daß der Glaube eine Wirkung Gottes in der Seele ist.

Dieser Glaube ist seiner Art nach credulitatis assensus, d. h. innere Zustimmung zu der gepredigten Lehre (III, 30 r). Aber hieran ist es nicht genug. Vielmehr muß der Glaube gesteigert werden durch die Verbindung mit der Liebe und der Hoffnung. Und zwar geschieht das dadurch, daß der Glaube die Rechtfertigung verdient (III, 92 r), oder auch das Organ ist zur Aufnahme der sakramentalen Gnade. Daher: fidem esse primam virtutem, per quam fructus sanguinis seu passionis Christi pervenit in hominum animas, eamque solam, utpote quae otiosa est et mortua, in semetipsa non sufficere sed oportere esse vivificatam spiritu charitatis facientis hominem iam credentem diligere et deinceps bene vivere (II, 89 r). Der Gläubige empfängt also die Liebe, die die sittliche Erneuerung in ihm durch die innere Buße anfängt und durchführt (II, 80 r). Dazu kommt aber als zweites steigerndes Element die Hoffnung oder das Vertrauen. Es fehlt ja der Fiducialglaube keineswegs in der katholischen Dogmatik, wie man oft annimmt, sondern er hat nur seine Stelle in der Lehre von der Hoffnung, wie ich anderwärts (DG. III [2], 431. 657) erwiesen habe. Motus fiduciae est motus spei, non fidei catholicae (II, 84 v). Haec fides est, quae vincit mundum, fides non otiosa, qua quis credit in eum, qui iustificat impium, quae et socias habet certam fiduciam spei, motum dilectionis, displicentiam impietatis seu veteris vitae (II, 84 v). Dies aber ist der Glaube, der wirklich rechtfertigt, d. h. der Glaube, der durch die Liebe wirksam wird und in sich eine gewisse fiducia enthält, die sich auf Gott verläßt (II, 91 r). Doch hat Driedo gelegentlich auch den bloßen Glauben als fiducia bezeichnet (z. B. II, 75 r. III, 92 r).

„Es wird der Glaube dem Menschen aus Gnaden gegeben und durch den Glauben wird dem Menschen die Gnade gegeben." Die Gnade in ersterem Sinn ist aber gratuita bonitas dei, im letzteren Sinn ist es die wirksame gratia iustificans (II, 46 v). In diesem Zusammenhang wird der Begriff der Recht-



fertigung und sein Verhältnis zum Glauben deutlich. Der Glaube ist die notwendige Voraussetzung der Rechtfertigung. Nur durch den Glauben und ohne alle Werke oder Verdienste empfängt der Mensch von Gott die Rechtfertigung. Aber niemand bleibt gerecht ohne Werke (II, 87v). Hier kommt kein Verdienst in Betracht, denn Gott ist es allein, der Glaube, Hoffnung und Liebe der Seele eingießt, er bildet sie wie der Töpfer den Ton (II, 115r). Die Rechtfertigung ist der momentane schöpferische Akt der Gnade, der das ex impio fieri iustum bewirkt. Zu diesem Akt bedarf es, wie Paulus lehrt, keiner anderen Voraussetzung als des Glaubens. Aber aus dieser Umwandlung folgt mit Notwendigkeit ein in iustitia proficere und in dieser sittlichen Entwicklung, die man auch Rechtfertigung nennen kann, bedarf es allerdings guter Werke nach der Lehre des Jakobus (II, 88v). So gehören zu der Rechtfertigung als schöpferischem Akt keinerlei Werke, aber die Rechtfertigung als menschlicher Zustand ist nie vorhanden ohne eine reale Änderung und Bekehrung, ohne den Willen zum Guten und gute Werke (II, 76r. 80r. III, 85r), denn das Gute kann im Menschen nur in den ihm eigenen psychologischen Formen eine Realität werden. Luther machte nach Driedo in seiner Rechtfertigungslehre den doppelten Fehler, daß er den Glauben als alleinige subjektive Funktion des Gerechtfertigten ansah (II, 84r. 109v) und daß er behauptete, wegen des invincibilis fomes sündige der Gerechtfertigte immerfort (III, 98r). Driedo bezweifelt nicht die Unbesieglichkeit des fomes im ganzen, denn das ist unmöglich, sobald man die Erbsünde in die Concupiscenz verlegt, er will nur in Abrede stellen, daß der Mensch überhaupt auf unter der Gnade zu allem Guten unfähig bleibe, was übrigens Luther gar nicht gemeint hat.

So ist die Rechtfertigung konsequent als die sittliche Umwandlung des Menschen durch die Gnade verstanden, die aber zu ihrer Realisierung den Glauben als die intellektuelle Zustimmung zu den in Aussicht gestellten Gütern und Gaben der christlichen Religion voraussetzt. In diesem Gedankengefüge hat die persönliche Erfahrung der Sündenvergebung eine ganz untergeordnete Bedeutung. Die Todsünden, lehrt Driedo, werden vergeben durch die Eingießung der Gnade: charitas adveniens d e l e t omnium mortalium culpas. Dies wird aber eingeschränkt: non oportet, si peccati culpa remittatur, et poenam remissam esse peccati (III, 98r. 143v). Driedo unterscheidet die Sünde als culpa, die a voluntate imperante ausgeht und malitia ist, von dem vulnus der Sünde oder der Schwäche der Concupiscenz und endlich von dem reatus poenae (II, 27r. III, 108r). Sofern nun die culpa hiernach die einzelne Todsünde, nicht aber eigentlich die „Schuld" bezeichnet, versteht man, wie sie durch die Einflößung der entgegengesetzten Gesinnung der Liebe „ausgetilgt" wird, ohne daß dabei die Strafe völlig aufgehoben zu sein braucht. Driedo zeigt sich hier abhängig von der älteren scholastischen Auffassung, die auch culpa dem peccatum gleichsetzt und die remissio culpae von der realen Fortschaffung der Sünden versteht, wie ich anderwärts gezeigt



habe (DG. III², 391 f. 425 f.) Hiervon ist aber zu unterscheiden die Nichtanrechnung der Erbsünde, das heißt vor allem der Concupiscenz. Hier folgt Driedo ganz Augustin: peccatum remittitur homini, cum regeneratur, non quod in homine desinat esse aut carentia originalis iustitiae aut vitium concupiscentiae, sed quod tam ipsum vitium quam ipsa privatio iustitiae originalis, manens in homine iam regenerato, non imputatur in culpam (III, 118ᵛ). Demnach werden die einzelnen Todsünden durch die Liebe getilgt, es bleibt aber der sündhafte Hang im Menschen nach, den Gott jedoch nicht mehr als Sünde anrechnet. Diese Stellung Gottes zur Tat- und Erbsünde ist darin begründet, daß Gott um der Satisfaktion Christi willen zur Gnade bereit ist. Die rationalen Einwendungen gegen die Satisfaktion sind Driedo genau bekannt (II, 32ʳ), aber er läßt sich durch sie nicht beirren. Die Passion Christi ist opus meritorium remissionis peccati, sofern sie im Prinzip wie im einzelnen Fall der Grund der Gnadenmitteilung wird (II, 29ʳ. III, 42ᵛ). Der Zusammenhang ist also der: Gott ist um der Satisfaktion willen bereit, den Sünder zu erlösen. Das heißt, er sieht im Prinzip seine Sünde nicht mehr an und macht ihn daher gerecht und rechnet ihm die in ihm fortwirkende böse Richtung nicht mehr als Schuld an.

Hinsichtlich der Heilsgewißheit will Driedo die Notwendigkeit für den einzelnen Christen nicht zugestehen. Zwar erfährt der Gläubige in seinem Herzen, daß er an Christus glaubt und er vertraut, daß ihm die Sünde nachgelassen wird, aber hieraus folgt keineswegs ein sicheres Wissen. Denn, wenn ich auch den Vorgang der credulitas oder der Liebe zu Gott in mir unmittelbar erfahre, so ist mir darum noch nicht gewiß, daß der Glaube und die Liebe von Gott eingeflößt sind. Quamvis igitur habere fidem et charitatem sit necessarium ad salutem, non tamen est saluti necessarium aut certissimo scire aut firmissime credere, se habere fidem et charitatem iustificantem (II, 84ʳ). Es ist daher keine Sünde, wenn Neubekehrte an der Vergebung zweifeln, wie übrigens auch im Moment der Rechtfertigung certa fiducia pacis et consolatio remissionis peccatorum fehlen können, wobei auch zu beachten ist, daß das Vertrauen nicht sowohl zum katholischen Glauben als zur Hoffnung gehört (II, 84ᵛ).

In der bisherigen Erörterung wurde bereits mehrfach das Verhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit gestreift. Auf den ersten Blick scheint Driedos Anschauung in dieser Frage gespalten zu sein. Es gibt eine Fülle von Stellen, in denen er mit größter Energie betont, daß die Gnade allein den Menschen errettet und keinerlei menschliches Verdienst dabei in Betracht komme (II, 112ᵛ), ist es doch ein schöpferischer Akt, der den menschlichen Willen umwandelt (II, 10ᵛ). Nun steht dieser Betrachtungsweise aber eine andere gegenüber. Nach dieser kommt es nie zur Gerechtigkeit des Menschen ohne ein cooperari des freien Willens. Nie sei der Mensch rein passiv, nie bewege sich der Wille anders als libere et spontanee (II, 115ʳ. III, 77ʳ. 143ᵛ. II, 144ʳ).



Wie gleichen diese beiden Thesen sich miteinander aus? Man kann in der Kürze darauf antworten, daß Driedo sich ganz auf die Autorität Bernhards und Anselms stützt. Mit Bernhard sieht er die Lösung in dem Satz: totum opus est a deo totumque a libero arbitrio (III, 12ᵛ. II, 143ʳ). Dasselbe meint der Satz: deus per liberum hominis arbitrium operatur (III, 47ᵛ). Was besagt aber diese Lösung? Handelt es sich nur um eine künstliche Verdeckung der Schwierigkeit oder ist es Driedo ernst mit den beiden Seiten seiner These?

Zunächst ist seine Auffassung des Verhältnisses Gottes zur Welt klar zu machen. Driedo bewegt sich hier wesentlich auf scotistisch-nominalistischer Bahn. Alles, was geschieht, ist hiernach Wirkung des göttlichen Willens. Gott handelt aber schlechthin frei. Keinerlei Notwendigkeit bedingt sein Handeln. Er kann vielmehr omnia possibilia tun (III, 36ᵛ). Dafür aber, daß er gerade so und nicht anders handeln will, gibt es keinen rationalen Grund. Nicht Gottes Prävidenz oder Vernunft bestimmt den Willen, sondern der Wille will grundlos, was er will, was aber keineswegs bedeutet, daß er darum unvernünftig will (III, 15ʳ. 6ʳ) oder veränderlich ist. Daraus ergibt sich, daß alles, was geschieht, so geschieht, wie Gott es will, daß es aber auch anders hätte geschehen können, wenn nämlich Gott es anders gewollt hätte (II, 145ʳ). Von diesem Standpunkt her wird dann behauptet, daß die Weltordnung nicht unter einer absoluten Notwendigkeit stehe, wie Luther lehre (II, 127ᵛ. III, 36ᵛ. 47ᵛ. 68ʳ). Dies hat nun bloß den Sinn, daß der Grund des Weltzusammenhanges der freie göttliche Wille ist, nicht aber, daß in dem Weltzusammenhang etwa unvorhergesehene, neue und in diesem Sinn „freie" Entschließungen auftreten können. Das alles liegt bei Driedo nicht anders als bei Duns Scotus oder auch Luther selbst.

In diesem Zusammenhang ergibt sich auch die Auffassung Driedos von der Prädestination mit großer Sicherheit. Gott hat von Ewigkeit her mit seinem schlechthin freien Willen gewisse Menschen zur Seligkeit bestimmt und wirkt dann deswegen derart auf sie ein, daß sie zum Glauben und zu guten Werken kommen. Auf seinen ewigen Ratschluß allein kommt es an, nicht aber darf dieser etwa daraus erklärt werden, daß Gott den frei gewählten Glauben der Erwählten vorausgesehen habe (III, 40ʳ. II, 116ᵛ. 112ᵛ. 113ʳ). Der ewige Wille Gottes in der Prädestination ist gnädiger Wille zur Befreiung der Sünder (III, 35ᵛ). Dieser ewige Wille erstreckt sich aber auch auf die Vorbereitung und Herstellung der Mittel, die die Erwählten zum ewigen Leben führen (III,4ᵛ). Gott präpariert den Willen des Erwählten innerlich auf die Einwirkungen der Gnade, so daß auch die die Rechtfertigung vorbereitenden motus liberi arbitrii von Gott gewirkt und inspiriert sind (III, 12ᵛ. 25ʳ). Indem nun aber der ewige Wille Gottes den gesamten Weltlauf wie den einzelnen Lebenslauf einem festen Ziel unterwirft, treten die Glieder des Weltzusammenhanges in ein Kausalverhältnis zueinander. An sich ist also der kontingente Wille Gottes die Ur-



sache von allem. Da aber dieser Wille ein zusammenhängendes Geschehen setzt, so hängen dessen einzelnen Glieder voneinander ab. Gott will also die Seligkeit der Prädestinierten so, daß Christi Werk, Berufung, Rechtfertigung, freier Wille, gute Werke, Beharren, Lohn, Strafe dabei zur Verwendung gelangen (III, 61 r. 2 r. 15 v. 27 v). Dies heißt, mit anderen Worten, daß etwa Christi Werk als Ursache der Erlösung oder die guten Werke als Ursache des ewigen Lebens bezeichnet werden, daß dies aber nur im relativen Sinn gilt. Diese Dinge sind nur deshalb kausal wirksam, weil Gottes kontingenter Wille sie dazu bestimmt hat, nicht aber durch eine ihnen an sich immanente Notwendigkeit. So kann dann aber auch von der Verdienstlichkeit des Glaubensaktes geredet werden, nämlich im Hinblick auf Gottes ordinatio und reputatio (III, 111 r).

In diesem Sinn ist es zu verstehen, wenn Driedo, der Spur der Franziskanertheologie folgend, die absolute Notwendigkeit im Weltzusammenhang leugnet. Vielmehr ist im tiefsten Grunde alles zufällig, weil nämlich von dem kontingent beschließenden Gotteswillen gewollt. Aber Driedo tadelt Luther scharf wegen der Einführung der absoluta necessitas und der Leugnung des freien Willens (III, 2 r). Es wäre nun ganz verkehrt, dies so zu deuten, als wenn er dem freien Willen etwa eine Freiheit im pelagianischen oder erasmischen Sinn zuspräche. Davon kann nicht die Rede sein, denn der freie Wille wird ja gar nicht von einer an sich seienden Notwendigkeit, wohl aber von dem alldeterminierenden Gotteswillen bestimmt. Wie kann dann von seiner Freiheit die Rede sein? Achten wir zunächst darauf, worin denn Driedo die Freiheit des Willens wahrnimmt. Frei in seinem Sinn ist der Wille, weil er nicht in der Weise eines Werkzeuges, z. B. einer Säge, in Bewegung gesetzt wird, sondern sich lebendig selbst bewegt (III, 47 v), und zwar von innen heraus, auch nicht durch die eigenen Gedanken der betreffenden Person gezwungen: soluta est a coactione seu necessitate iudicii et electionis, sed spontanea, non coacta (IV, 4 v). Dies ist eben Gottes Wille, daß der menschliche Wille nicht anders als frei wollen kann oder daß die Art seiner Tätigkeit eine schlechthin andere ist als die der Naturursachen: Quemadmodum deus vult causas naturales non libere sed ex necessitate agere, ita vult causas liberas non ex necessitate sed libere operari (II, 145 r. III, 43 r). Dies bedeutet nun aber durchaus nicht, daß der Mensch tut und läßt, was ihm beliebt, sondern vielmehr, daß was er tut und läßt, ihm auch beliebt. Wenn dem Menschen ein cooperari im Verhältnis zu Gott beigelegt wird, so ist dies nur im natürlich psychologischen Sinn, nicht aber metaphysisch oder gar als moralisch verdienstlich gemeint, und Driedo hat nicht Unrecht, wenn er sich für diese Anschauung auf Augustin beruft (III, 77 r v; vgl. Dogmengesch. II^{2}, 476 ff.). Gott wirkt nämlich so auf den Menschen ein, daß er selbst das will, was Gott will. Man darf sich in diesem Zusammenhang Gott nicht etwa als eine bloße causa permittens vorstellen, nein er ist wirklich efficiens et movens causa. Aber, fährt Driedo fort: ita tamen



suaviter movens ac dirigens liberum hominis arbitrium, ut secundum scripturae testimonia relinquat in illius potestate etiam ea, quae facit, posse non facere et multa, quae non facit, posse facere (II, 145 r).

Wer diese Gedanken genau überlegt, erkennt, daß Driedo im ganzen wirklich dem augustinischen Verständnis der Willensfreiheit in ihrem Verhältnis zur Gnade folgt und sich dabei Anselm, Bernhard und der Franziskanertheologie anschließt. Die Freiheit des Menschen besteht darin, daß Gott ihn so organisiert hat, daß sein Wollen immer eigenes Wollen ist. Es ist Gottes Wunder, daß er das tut, was kein Mensch tun kann, nämlich dies eigene Wollen des Menschen so zu bestimmen, daß der Mensch selbst das will, was Gott ihn wollen läßt. Der straffe Gedankenzusammenhang, der so entsteht, ist aber von Driedo offenbar in dem letzten Teil des soeben zitierten Satzes verlassen worden. Von den Voraussetzungen Driedos her kann es nur als eine Entgleisung bezeichnet werden, wenn er hier — den moralischen Ermahnungen der Schrift zuliebe — so redet, als wenn der Mensch auch anders handeln könnte als er handelt. An sich meint er nichts anderes als auch Augustin und die Franziskaner gemeint haben: propterea ergo homo est liberi arbitrii, quia divina providentia ita gubernat illum, ut in quodlibet consentiat aut dissentiat non coactus necessitate ulla, sed voluntate libera et spontanea consentiat aut dissentiat (II, 145 r. III, 42. 43. 47 v). Denn nur so kann die These, daß der Glaube und die Werke ebenso Gottes Wirkung wie Wirkung des menschlichen Willens seien (III, 46 r. 49 r), aufrecht erhalten werden. Worauf es Driedo, wie seinen Vorbildern ankommt, ist nur dies, daß Gott alles wirkt, daß der Mensch dabei aber zugleich aus seiner tiefsten Tiefe hervor selbsttätig ist. Das bestätigt sich daran, was er an Luther, ihn übrigens wie Erasmus mißverstehend, tadelt, daß nach diesem nämlich alles geschehen soll otiosis nobis et nihil agentibus, sed mere patientibus ac recipientibus (III, 47 v). Aber nach der Gesamtanlage seiner Lehre ist Driedo ebensowenig Semipelagianer wie etwa Alexander und Bonaventura, wenn ihm auch gelegentlich — wie auch jenen (vgl. Dogmengesch. III², 422 ff.) — Sätze entschlüpfen, die in dieser Richtung laufen, und er selbst Bonaventura so versteht, als mache er die Prädestination von der Präscienz abhängig (III, 33 r).



Zum wissenschaftlichen Weltbild Luthers.

Von

Otto Scheel.

Luther war Biblizist. Man hat darum auch unbefangen von dem naiven und biblischen Weltbild des Reformators gesprochen. Eine andere Annahme schien kaum möglich. Aus späteren Äußerungen Luthers wußte man, mit welcher Überlegenheit er die Theorie eines Kopernikus zurückwies und ihr den klaren, unzweideutigen und untrüglichen Buchstaben der Schrift entgegenhielt. Mit verstreuten Angaben des Alten Testamentes über Natur und Welt setzte er mühelos ins Unrecht, was moderne Naturwissenschaft trotz Schrift und Kirchenlehre glaubte behaupten zu müssen. Der Prüfstein der Wahrheit war die Bibel. Zwar gab sie nicht über alle Fragen des Weltwissens Auskunft. Der Beobachtung und Erfahrung, der verständigen Betätigung der natürlichen Vernunft ließ sie genug zu tun übrig. Aber die Vernunft mußte sich der Schranken bewußt bleiben, die ihr ein für allemal gesetzt waren. Sie konnte nicht eigenmächtig sich über grundlegende positive Angaben der Bücher der Offenbarung hinwegsetzen. Kopernikus war darum ein „Narr", der sich um die einfachsten Voraussetzungen gesicherten Wissens nicht kümmerte und trügerischen Eingebungen zuliebe darauf verzichtete, aus dem klaren Quell der Wahrheit zu schöpfen. Seine Haltung war vermessen und unwissenschaftlich zugleich.

Eine entschlossenere Ablehnung moderner Naturwissenschaft oder ihrer Voraussetzungen und Grundlagen war nicht wohl möglich. Auch braucht nicht hervorgehoben zu werden, daß der Biblizismus Luther das Bewußtsein der wissenschaftlichen Überlegenheit verlieh, zum mindesten daran wesentlich beteiligt war. Man würde auch vergeblich nach Einwirkungen irgendwelcher modernen naturwissenschaftlichen Betrachtung suchen. Wohl gewann Luther die Fühlung mit dem Humanismus. Zwar nicht schon, als er in Erfurt Scholar und Bakkalar der freien Künste war. Der Humanistenkreis, in dem Luther in jenen Semestern gestanden und mit dem er zu Mutianus als dem geistigen Haupt aufgeblickt



haben soll, existierte damals noch nicht. Er bildete sich erst, als Luther schon das Kloster aufgesucht hatte, mit geistlichen Übungen die Tage hinbrachte und humanistischen Studien ebenso fern stand wie dem Gothaer Kanonikus. Der bereits als Scholar oder auch erst als Bakkalar dem Humanismus sich zuwendende Luther gehört nicht der geschichtlichen Wirklichkeit an[1]. Später erschloß er sich allerdings humanistischer Wissenschaft. Mit der werdenden Reformation verband sich das Programm der Studienreform. Den Ablaßthesen ging eine Reform des Vorlesungsplanes zur Seite, der Änderung der Gottesdienstordnung die Forderung einer gründlichen Besserung der Schulen und des Trivialunterrichts. Die vernichtende Kritik an den spätmittelalterlichen Lateinschulen stand ganz unter den Leitgedanken der religiösen Reformation und der wissenschaftlichen Reform. Was die Humanisten von den Schulen verlangten, wurde auch von ihm gefordert. Seine Schrift an die Ratsherren verleugnete nirgends das humanistische Gepräge.

Aber nicht minder deutlich liegt vor Augen, daß diese Programmschrift vornehmlich die humanistische Verbesserung des „Grammatikalunterrichts“ wünscht. Das böse Latein der Mönche und Sophisten soll der neuen und schönen Sprache weichen, die in den letzten Jahrzehnten dank dem Fleiß und der Geschicklichkeit der humanistischen Gelehrten aus dem Schutt und Staub ausgegraben wurde. Im Bekenntnis zur humanistischen „Grammatik“, zu den sprachlichen und historisch-kritischen Bestrebungen der Humanisten äußert sich auch in den späteren Jahren das Hauptinteresse Luthers am Humanismus. Weiter reichenden wissenschaftlichen Grundsätzen vornehmlich auf dem Gebiet der Naturphilosophie versagte er sich. Blieb also das Weltbild des Reformators nicht schlechthin „naiv“, ließ es sich nicht schlechtweg an den biblischen Bemerkungen genügen, wurde wirklich das Bedürfnis nach einem „wissenschaftlichen“, zusammenhängenden Weltbild empfunden, so konnte es nicht modern im Sinne eines neuen, dem Mittelalter abgewandten Systems werden. Es mußte, wenn neue Beobachtungen nicht anerkannt wurden, zum Aristoteles des Mittelalters zurückkehren, oder doch bei ihm beträchtliche Anleihen machen. Es gab ja keinen anderen Philosophen, der ein wissenschaftliches Weltbild hätte vermitteln können. Denn was man von Plato und dem Neuplatonismus wußte, genügte nicht, um ein eigenes, selbständiges Weltbild zu schaffen. Außerdem fand man in der kirchlichen Überlieferung die Warnungstafeln vor den Gefahren des reinen Platonismus. Luther insonderheit konnte nicht auf den Gedanken verfallen, die Grundelemente seines wissenschaftlichen Denkens den Neuplatonikern zu entnehmen. In den Jahren, in denen er sich seine wissenschaftliche Bildung aneignete, kam er mit Platonikern und Neuplatonikern überhaupt nicht in Berührung. Damals stand er ganz unter den Wirkungen des occamistischen Aristotelismus. Wenige Jahre später trat er freilich

---

[1]) Näheres darüber demnächst bei Scheel, Martin Luther, Bd. I § 18, 2. 3.

dem Neuplatoniker Augustin nahe. Das hatte aber keine Umwälzung seines allgemeinwissenschaftlichen Denkens zur Folge. Wie seine Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden und seine erste Vorlesung über die Psalmen bezeugen, blieb er Aristoteliker in dem Sinn, wie seine Erfurter Lehrer ihm Aristoteles verständlich gemacht hatten. Daß der von ihm hochgeschätzte Augustin nicht Aristoteliker war, hat ihm keine Sorge bereitet. Nach dem Verfahren, das er sich in Erfurt angeeignet hatte, erläuterte er ihn, als wäre er Aristoteliker. An der Verläßlichkeit und Gültigkeit der in Erfurt gelehrten Logik und Erkenntnistheorie zu zweifeln, wurde er weder damals noch später versucht. Und Autoritäten früherer Jahrhunderte und anderer Schulen hatte er von seinen eigenen wissenschaftlichen Voraussetzungen und Erwägungen her zu begreifen gelernt. Selbst ein Thomas von Aquino entging nicht dem Geschick, in Erfurt „modernisiert“, d. h. dem Occamismus nahe gebracht zu werden. Machte Luther als junger theologischer Dozent in Erfurt den Neuplatoniker Augustin zum Occamisten, obwohl er des stark abweichenden Wortlauts sich bewußt blieb, so hat er in den ersten Jahren des öffentlichen Kampfes gegen die alte Kirche den Modernen, Skotisten und Thomisten die gleiche Anschauung von der Vorbereitung auf die Gnade zugesprochen. Denifle machte es ihm freilich zum schweren Vorwurf, daß er so wenig von der mittelalterlichen Theologie gewußt und die „aktuelle“, d. h. die spezielle Gnade oder die gratia gratis data der gesunden Theologie nicht gekannt habe. Der Kritiker bedachte jedoch nicht, daß Luther hier der Auslegung folgt, die ihm in Erfurt vorgetragen war[1]. Ein Rückschluß auf die Bekanntschaft mit mittelalterlicher Literatur, die nicht der eigenen Schule angehört, kann aus solcher Charakteristik der scholastischen Literatur nicht gewonnen werden. Sie läßt nur das Verfahren der Auslegung, nicht den Umfang der eigenen Beschäftigung mit der Literatur erkennen. Es ist darum von vornherein gewiß, daß auch Luthers Weltbild „aristotelische“ Linien aufweisen wird, wenn denn überhaupt Luther zu wissenschaftlichen, mittelalterlich gesprochen naturphilosophischen Erwägungen gekommen ist.

Aber das gerade muß bezweifeln, wer unserer bisherigen Forschung folgt. Eine eng beschriebene Warnungstafel wird dem aufgerichtet, der ein „wissenschaftliches“ Weltbild Luthers aufzufinden trachtet. Luther war kein „Systematiker“. Er lebte im „naiven“ Weltbild der Bibel. Der aristotelischen Philosophie warf er sehr bald den Fehdehandschuh hin, ohne ihn je wieder aufzuheben. Die Herrschaft des Aristoteles an den Universitäten zu brechen, war das Ziel seiner ersten Studienreform. In der Schrift an den Adel ließ er von Aristoteles möglichst wenig übrig. Zu dem, was er schonte, gehörten nicht die naturwissenschaftlichen Schriften. Noch in späten Jahren spottet er über den Heiden Aristoteles, der die einmal bewegte Welt sich selbst überlasse und nicht wisse, daß die Engel die

[1]) Das werde ich a. a. O. Bd. II § 4, 6 ausführen.



Maschine des Himmels im Kreise drehen[1]. Ja wir hören kurz und bündig, daß Aristoteles in naturali philosophia nichts tauge. „Denn wenn er von natürlichen Dingen diskutiert, so sagt er ingemein, ob sich ein Ding bewege oder nicht. Dasselbe aber ist gleich, als wenn ein Arzt spricht: Dein Leib hat von der Gesundheit seine Bewegung zur Krankheit; wer krank wird, der ist zuvor gesund gewest; sondern er soll die Krankheit mit ihrem rechten Namen ausdrücklich, insonderheit nennen und anzeigen, wie sie heiße"[2]. Solche Äußerungen unterstützen nicht gerade die Erwartung, er könnte der aristotelischen Naturphilosophie sich angeschlossen haben.

Außerdem kam er von den Occamisten her, den ödesten und spitzfindigsten Logikern, die es je gegeben haben soll. Ihnen fehlte angeblich jeder Antrieb zur Beschäftigung mit der Naturphilosophie. Zu produktiver Arbeit auf diesem Gebiet waren sie vollends unfähig. Seitdem Prantl in seiner Geschichte der abendländischen Logik die Occamisten der Geringschätzung preisgegeben, und die „von Haus her blödsinnige" Logik der Stoiker in ihren Traktaten verarbeitet fand, wurde es weithin üblich, von der geistlosen, unfruchtbaren und wirklichkeitsfremden occamistischen Dialektik zu reden. Man hatte zudem das Zeugnis eines Melanchthon, daß Luther in Erfurt ungeschickte Lehrer fand und der dornigen Dialektik seines Zeitalters verfiel. Immer auch nur hörte man von alten „Biographen", denen unsere neuen Lutherbiographien ohne Zaudern folgten, daß Luther während seiner Erfurter Universitätsjahre mit Dialektik geplagt wurde. Da sie als „terministisch" erkannt wurde, als eine zum Teil törichte Begriffsklitterung, so mochte der Unterricht in der „philosophischen" Fakultät dürftig genug sein. Ein wirklich „philosophischer" Unterricht mußte ihm verschlossen geblieben sein. Die materialen Disziplinen der Philosophie wurden, wie es heißt, von den „Sophisten" vernachlässigt, der artistische Studiengang wurde seines philosophischen Inhaltes entleert[3]. Dem unter die Terministen geratenen Scholar und Bakkalar Martin Luther konnten darum, wie wir hören, die Augen nicht für die Welt der Wirklichkeit geöffnet werden. Die Occamisten kannten nur eine Wissenschaft: die Logik oder die rein „sermocinalen" Wissenschaften. Eine Wissenschaft von den Dingen lag, so wird erzählt, außerhalb ihres Gesichtskreises. „Realwissenschaft" wurde von den Anhängern der via antiqua, den Skotisten getrieben. Sie wurden die Wegbereiter der neuen Wissenschaften im 16. Jahrhundert. Sie waren die eigentlichen Pfleger der Physik und die wißbegierigen Schüler eines Euklid und Ptolomäus, von denen sie Mathematik, Geometrie und Astronomie zu lernen suchten[4]. Kaum jemand studierte in den Schulen der

[1]) EA. 62, 351; opp. ex. lat. 2, 297 f; opp. var. arg. 7, 251; WA. Tischreden II Nr. 2730a, zwischen 28. 9. und 23. 11. 1532.

[2]) EA. 62, 262.

[3]) So neuerdings noch H. Maier, Melanchthon als Philosoph, S. 444.

[4]) H. Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1477—1534, S. 105. 149. 151.



Occamisten die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, geschweige denn, daß er Sinn für die realen Wissenschaften gehabt hätte[1].

Solchen Darstellungen und Konstruktionen wird gern Beifall gespendet. Er ist aber völlig unbegründet. Der Terminismus, der übrigens rein logischer Natur war, hat die Occamisten keineswegs gehindert, Aufgaben sich zuzuwenden, die außerhalb seines besonderen Kreises lagen. Wenn die Occamisten keine „Wissenschaft" von den res kannten, so hatte das seinen guten Grund. Sie hatten, wie auch die Thomisten und Skotisten, sich den aristotelischen Wissenschaftsbegriff angeeignet, den augustinischen Wissenschaftsbegriff zurückgewiesen[2]. Wissenschaft ist darum nur dort vorhanden, wo eine Evidenz des bewiesenen Schlusses gewonnen wird. Dies wurde in den Vorlesungen und Untersuchungen über die zweiten Analytiken des Aristoteles und unter dem Titel des wissenschaftlichen Beweises, der demonstratio, ausführlich begründet. Wo die Evidenz des „bewiesenen" Syllogismus nicht erreicht werden kann, gibt es kein Wissen, darum auch keine auf dem Wissen aufgebaute Wissenschaft. Ein Glaubensartikel kann darum nie als Wissen angesprochen werden, die Glaubenslehre darum folgerichtig nie als Wissenschaft gelten. Man hätte sonst auf den aristotelischen Wissenschaftsbegriff verzichten und zugleich einräumen müssen, daß man, wie ja die Augustiner überzeugt waren, von ein und derselben Sache ein Wissen und Glauben haben könne. Die Occamisten dachten ebensowenig wie die Skotisten und Thomisten daran, den wissenschaftlichen Gewinn des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs preiszugeben.

Das heißt natürlich nicht, daß sie nun nur als Logiker oder Dialektiker gelten wollten und für andere Dinge überhaupt keinen Sinn hatten. Einem Aristoteles fehlte es trotz seines Wissenschaftsbegriffs wirklich nicht an Aufgeschlossenheit für die Welt der Dinge. Und warum sollen die Skotisten, die mit den Occamisten den Wissenschaftsbegriff gemein hatten, auf Grund ihrer allgemeinwissenschaftlichen Voraussetzungen mit größerem Interesse und Verständnis auf „naturphilosophischem" Gebiet sich betätigt haben, als die Occamisten? „Wissenschaft" gewannen auch sie erst, wenn sie vor der Evidenz des „Beweises" standen, der stets nur in der Form des Syllogismus der aristotelischen zweiten Analytiken erreicht wurde. Und wie sollten skotistische „res" ein lebhafteres naturwissenschaftliches Interesse verbürgen, als die occamistische Erkenntnistheorie? Die metaphysischen res der Skotisten stehen doch der Welt der Natur fern genug. Und die occamistische Erkenntnistheorie hat sich wirklich nicht leichtfertig über Wahrnehmung und Erfahrung hinweggesetzt. Vielmehr verarbeitet sie sie in engerer Anlehnung an den großen „Empiriker" Aristoteles als irgendein Skotist.

[1]) Ebd. S. 94.

[2]) Daß im Kampf der Modernen und Alten sich Stoa und Aristoteles gegenüberstanden — so Hermelink a. a. O. S. 147 — ist falsch. — Beide hatten sich den Wissenschaftsbegriff von Arist. Analyt. II angeeignet. Stoisch ist weder die Logik noch die Ethik der Modernen.



Denn mit den „species" der Skotisten, dieser demokritischen Verschlimmbesserung des Aristoteles im scholastischen Aristotelismus, wurde gründlich aufgeräumt. Die Wahrnehmung wird unmittelbar durch das individuelle Ding hervorgerufen, nicht erst durch Boten (species), die von ihm ausgesandt werden. Und nur dies Individuelle hat reale Existenz.

In der Durchführung dieses Gedankens entfernten sich allerdings die Occamisten vom echten Aristoteles. Er war von der realen Existenz des Allgemeinen oder Universalen im Ding überzeugt gewesen. Die Occamisten wußten nur von seiner Existenz im denkenden Geiste zu sprechen. Auch hier war es nur „objektiv" als Vorstellung, nicht „subjektiv" als Substanz. Das Allgemeine ist darum eine subjektive Vorstellung des Geistes. Da nun gemäß dem aristotelischen Wissenschaftsbegriff das Allgemeine die Bedingung des Wissens und der Wissenschaft ist, so wird die „Wissenschaft" zu einer Verarbeitung von „Begriffen" oder Termini. Das bedeutet aber nicht den grundsätzlichen oder resignierten Verzicht auf eine verläßliche Erkenntnis der stets individuellen Dinge. Ihr „Wesen" festzustellen, wird freilich unmöglich. Denn weder durch sich selbst noch in der Gestalt der skotistischen Bilder wird es dem Bewußtsein gegenständlich. Da die Seele nur das in der Wahrnehmung unmittelbar aufgefaßte Einzelne verarbeitet, so ist eine Erkenntnis der Dinge an sich ausgeschlossen. Es bedarf aber keiner Worte, um diese Folgerung vor dem Vorwurf mangelnden Verständnisses für die Welt der Wirklichkeit zu schützen. Sie stellt vielmehr den ersten entschlossenen Schritt zu einer sachlichen Lösung des Erkenntnisproblems dar. Sie ist viel moderner als alles, was die Skotisten darüber sprachen und schrieben. In ihr steckt ein größerer „Realismus" als in der metaphysischen Speziestheorie der Skotisten.

Darum lag auch Skepsis den Occamisten sehr fern. Der Skeptiker weiß, daß eine Erkenntnis auch der Wirkungen der Dinge unmöglich ist und Gewißheiten schlechthin oder abgestuften Grades nicht erworben werden können. Es gibt weder eine Wissenschaft noch Verläßlichkeit der Wahrnehmung noch Sicherheit der Erfahrung. Die Occamisten zweifelten aber keinen Augenblick an der Existenz einer Wissenschaft. Sie wußten jedoch auch, daß die Wahrnehmung und ihre Verarbeitung durch den Intellekt eine verläßliche Kenntnis von den Einzeldingen schafft. Denn in der Wahrnehmung erfaßt die Seele unmittelbar das Einzelne oder Individuelle selbst. Durch die „Intuition" weiß man, daß eine Sache ist oder nicht ist. Der intuitiv erfaßte Gegenstand läßt ein Erinnerungsbild zurück. Aus vielen sinnlichen Eindrücken entsteht das „Gedächtnis" (memoria). Aus dem Gedächtnis entwickelt sich durch Wiederholung die Erfahrung. Sie aber ist die Grundlage der Wissenschaft. In einem „zweiten" Akt, der dem „ersten", die Erinnerung begründenden von selbst folgt, wird die Abstraktion vollzogen, die das „Allgemeine" in unserem Geiste bildet. Wer darum wissenschaftliche Erkenntnis erwerben will, ist auf die sinnlichen Eindrücke, die Erin-



nerung und Erfahrung angewiesen. „Wie aus der Erinnerung Erfahrung entsteht, so wird und entwickelt sich aus der Erfahrung und darüber hinaus aus dem in der Seele ruhenden Allgemeinen die Wissenschaft, deren Prinzip eben ein solches Allgemeine ist", sagt Luthers Lehrer Trutvetter in seinen Vorlesungen über die Analytiken des Aristoteles[1]. „Diese Weise, die Erkenntnis des Allgemeinen durch das Einzelne zu gewinnen, ist für die Prinzipien aller Künste und Wissenschaften gültig[2]." Die Occamisten ließen es sich auch angelegen sein, diese Anschauung vom Erkenntnisvorgang gegen den Einwand zu sichern, daß eine zuverlässige Kenntnis der Dinge nicht erworben werde. Zwar gelingt es ihnen nur vermittelst einer dogmatischen Annahme. Das mindert aber nicht den Wert des Motivs. Nun wird ja vollends deutlich, wie bestimmt sie der Skepsis widerstreben, und wie stark ihr Interesse an der Erkenntnis der Wirklichkeit ist. Diese Sicherungen stehen am Anfang und Ende der Darstellung des Erkenntnisvorgangs. Die Annahme der „intuitiven" Erkenntnis und der „natürlichen" Wirkung der Gegenstände auf die „sensitive" Seele will von vornherein dem Einwand begegnen, daß der Bewußtseinsinhalt illusionär wäre oder der Wirklichkeit nicht entspräche. Der „Wahrnehmung" zu mißtrauen, wie es die Wortführer der skeptischen Erkenntnistheorie tun, kommt darum den Occamisten nicht in den Sinn. Sie glauben sich ganz auf die Wahrnehmung und ihre verständige Bearbeitung verlassen zu dürfen. Darum haben sie auch der Erfahrung getraut. Wiederum nicht wie die Skeptiker, die nur zu Wahrscheinlichkeitsergebnissen gelangten, sondern dank ihrer dogmatischen Annahme von der „natürlichen" Wirkung der Gegenstände auf das Erkenntnisorgan wie ihr Lehrer Aristoteles, dem niemand Neigung zur Skepsis wird zusprechen mögen.

Zwar war ihnen Aristoteles durch seine Fassung des Universalienproblems anscheinend überlegen. Das „Allgemeine", das allein die Bedingung der „Wissenschaft" ist, hatte ja für sie keine reale Existenz. Es war eine subjektive Vorstellung des Geistes. Wer „realistisch" dachte, konnte darin einen Verzicht auf wissenschaftliche Gewißheit beklagen. Um so mehr, als die Occamisten sich genötigt sahen, im Wort eine willkürliche Bildung zu erkennen. Da nun die wissenschaftlichen Allgemeinbegriffe das „Wissen" und die „Wissenschaft" konstituierten, aber nur in dem mehrere Objekte vertretenden geschriebenen oder gesprochenen Wort, als termini prolati und scripti nach außen hin Existenz gewannen, so konnte alle „Wissenschaft" als Willkür erscheinen und der wissenschaftliche Beweis, wie ihn Aristoteles verstanden hatte, und wie die Occamisten selbst ihn in der Erklärung der aristotelischen Analytiken definierten, zu einem syllogistischen Spiel werden. Die Welt der sinnlichen Wirklichkeit und der Wissenschaft standen schließlich doch nur in „willkürlicher" Beziehung zueinander. Die erste Sicherung, die der Verläßlichkeit der Wahrnehmung gegolten hatte,

[1]) Analyticorum: Topicorum: et Elenchorum Aristotelis Succinctum et breuiculum Interpretamentum. Inkunabelband 15 607 B der Stuttgarter Landesbibliothek Bl. T. 5.

[2]) Ebd.

erwies sich als unzulänglich. Was nützte jetzt die „natürliche" Wirkung der Gegenstände auf die sensitive Seele? Die „wissenschaftliche" Verarbeitung im „zweiten Akt" der Abstraktion lieferte das Wahrgenommene einer rein willkürlichen Geltung aus. Wurde aber Willkür die Voraussetzung des wissenschaftlichen Beweises und alles „Wissens", so wurde das wissenschaftliche Weltbild illusionär. Die Wissenschaft selbst konnte nun als spitzfindiger und wirklichkeitsfremder Terminismus erscheinen.

Doch wer so urteilte, ließ zunächst außer acht, daß der „Terminismus" nur ein Teil der occamistischen Logik war und die Erkenntnistheorie weder ausschließlich kennzeichnete noch wesentlich bestimmte. Petrus Hispanus, dessen Traktaten man die „terministische" Ergänzung der Logik entnahm, war „Realist". Trutvetter und anderen sind die realistischen „Irrtümer" eines Petrus nicht entgangen[1]. Die terministische Logik kann darum nicht von vornherein für eine Denkweise verantwortlich gemacht werden, der angeblich jedes Interesse an den res und einer Wissenschaft von den Dingen fehlte. Der Vorschlag, die occamistische Schule als terministisch zu bezeichnen, ist vollends abwegig. Übersehen wird aber auch, daß die Occamisten selbst keineswegs das wissenschaftliche Weltbild durch ein Spiel mit willkürlich gebildeten Begriffen ersetzen wollten. Denn „willkürlich gebildet" war nur das geschriebene und gesprochene Wort, nicht der wissenschaftliche Begriff. Nur die Benennung (nomen) oder sinnliche Bezeichnung ist „künstlich". Eine Trennung von Denken und Sprache liegt in der Linie dieser Scheidung, nicht aber eine Trennung von Denken und Sache. Im Innersten bleibt auch hier der Occamit einer skeptischen Lösung abgeneigt. Denn die wissenschaftlichen Allgemeinbegriffe sind als „gedachte" — termini concepti — nicht „künstlich" vertretende oder „supponierende" Zeichen. Ihre Natur befähigt sie, die Einzeldinge zu vertreten. Sonst wären Gattung und Art reine Erfindung der menschlichen Laune[2]. Der im Geist befindliche Terminus, das innere seelische Gebilde, deckt sich als logischer Terminus mit der durch den „ersten Akt" hervorgerufenen Zuständlichkeit der Seele.

Jetzt ist auch das „Wissen", nicht nur die Wahrnehmung vor der gefürchteten Mißdeutung bewahrt. Ein natürlicher Zusammenhang verbindet den wissenschaftlichen Begriff mit dem Gegenstand des Erkennens. Als „logischer", nicht als „gesprochener" bleibt er das „natürliche" und darum alle Skepsis ausschließende „Zeichen" der Dinge. Luthers Lehrer Trutvetter und Usingen haben darum immer wieder von den Begriffen gesprochen, die als „geborene" die Fähigkeit der „Supposition" besitzen (terminus aptus natus). Die Wissenschaft, die selbstverständlich nur eine Wissenschaft von „Zeichen" sein kann, ist

[1]) Vgl. Trutvetter im Vorwort seiner Schrift über die Traktate des Petrus Hispanus; im Stuttgarter Inkunabelband.

[2]) Vgl. L. Kugler, Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham. JD. Breslau, 1913, S. 16.



darum alles andere als eine große Illusion oder eine an der Wirklichkeit vorbeiredende Begriffsdichtung. In der Lehre von der Wahrnehmung und vom Begriff, am Anfangs- und Endpunkt der ganzen Theorie ist vermittelst der Annahme „natürlicher" Beziehungen und Zusammenhänge jeder skeptischen Umdeutung der Boden entzogen. Wenn Occam überzeugt war, daß der Intellekt, falls ihm schöpferische Kraft eignete, auf Grund der in ihm vorhandenen, also der „gedachten" „vertretenden" Begriffe die Wirklichkeit so, wie sie ihn umgibt, würde gestalten können[1], so ist er sich auch keiner skeptischen Nebenwirkung seiner Theorie bewußt gewesen. Der Gewißheitsgrad selbst richtet sich naturgemäß nach der Stufe, die die Aussage im Erkenntnisprozeß einnimmt. Das ist heute nicht anders, mag auch der aristotelische Wissenschaftsbegriff und die mit ihm verbundene deduktive Begründung des wissenschaftlichen Wissens längst hingefallen sein. Auch heute hat bloße Erfahrung nicht den Gewißheitsgrad des in ein „Gesetz" oder in eine mathematische Formel gebrachten Wissens. Eine Erfahrung oder eine Wissenschaft von den Dingen für problematisch zu erklären, lag den Occamisten, auch Luthers occamistischen Lehrern fern. Hätte man auf den aristotelischen Wissenschaftsbegriff, auf die Bedeutung der Wahrnehmung und auf die Sicherungen geachtet, mit denen Wahrnehmung und Begriff umgeben wurden, so hätte man die Absicht der occamistischen Theorie kaum verkennen, vollends aber nicht den befremdlichen Satz formulieren können, es habe den „Terministen" jedes eingehende und sachliche Interesse an der „Natur" gefehlt.

In der occamistischen Erkenntnistheorie, die Luther sich vollständig aneignete und zu der er sich auch später bekannte[2], lag keine Nötigung zum Verzicht auf „naturwissenschaftliche" Studien. Wer die occamistische Lieeratur kennt — natürlich nicht bloß die von Prantl, H. Siebeck und anderen benutzten dialektischen Schriften —, wird nicht recht begreifen, daß man glauben konnte, es habe kaum jemand in den Schulen der Occamisten die naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles studiert, geschweige denn Sinn für die realen Wissenschaften gehabt. Luther, der den artistischen Studiengang einer ausgesprochen modernen, also occamistischen Fakultät absolvierte, hat nur im ersten Studienjahr mit den Fächern des Triviums, mit Grammatik, Logik und Rhetorik ausschließlich zu tun gehabt. Schon vor dem Bakkalariatsexamen wurde er in die aristotelische „Naturphilosophie" eingeführt. In einer volle acht Monate währenden Vorlesung wurde ihm die „Physik" des Aristoteles ausgelegt. Hier lernte er die Bedingungen des wissenschaftlichen Erkennens der Natur kennen. Drei Monate wurden auf die Psychologie verwendet. Sphärische Astronomie — spera materialis — wurden in $1^1/_2$ Monaten vorgetragen. Das

[1]) Vgl. H. Siebeck, Occams Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung. Archiv für Philosophie. 1. Abt. X. N. F. III 1897, S. 324.

[2]) Vgl Scheel, Die Entwicklung Luthers bis zum Abschluß der Vorlesung über den Römerbrief. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Nr. 100, S. 129—132; WA. 3, 474; EA. opp. ex. lat. 23, 154.

Lehrbuch des Engländers Holywood — **Sacroboscus** — wurde zugrunde gelegt. Es war das übliche, auch von Skotisten benutzte Lehrbuch[1]. Nach dem Bakkalariatsexamen wurden spezielle Fragen des naturphilosophischen Wissens erörtert, wiederum vornehmlich im Anschluß an aristotelische Schriften. Für die Vorlesung über den Himmel und die Meteorologie waren je vier Monate, für die Vorlesung über das Werden und Vergehen zwei Monate angesetzt. Dazu kam noch eine Vorlesung über die kleinen naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles. Euklid wurde so wenig vernachlässigt, wie Ptolomäus. Sechs Monate lang hielt die Vorlesung über Euklid die Bakkalare fest. Die planetarische Astronomie — **theorica planetarum** — wurde in $2^1/_2$ Monaten vorgetragen. Die für die mathematischen und naturwissenschaftlichen Vorlesungen festgesetzte Monatszahl betrug gut die Hälfte der Gesamtsumme der dem Magistranden vorgeschriebenen Vorlesungsmonate (28 unter 49). Eine Vernachlässigung der „realen Wissenschaften" kann man dies nicht wohl nennen. Vorlesungen über die „sermocinalen" Wissenschaften brauchte der Bakkalar so gut wie keine zu hören. Nur eine einmalige Beteiligung an Übungen über die ganze Logik des Aristoteles wurde von ihm verlangt[2], sowie der Nachweis, daß er die Vorlesung über die aristotelische Topik gehört habe. Da die Topik jedoch schon vor dem Bakkalariatsexamen gehört werden konnte, so waren die „Semester" bis zum Magisterexamen, also die größere Hälfte des artistischen Studiums, fast ganz mit „philosophischen" Vorlesungen ausgefüllt. Die „Modernen" dachten so wenig wie Skotisten oder andere daran, das artistische Studium ganz seines „materialen" oder „philosophischen" Inhalts zu berauben.

Natürlich wurden die naturwissenschaftlichen Schriften auch studiert; und nicht nur die aristotelischen, die den Text für die Vorlesungen hergaben. Die Bibliothek des Amplonius Ratingk de Berka, des Stifters der Burse **porta coeli**, besaß eine reiche Auswahl naturphilosophischer Bücher[3]. Amplonius hatte auch sorgfältig die Literatur gesammelt, die als die beste galt und selbst heute noch dazu gezählt wird. Neben den Schriften des Aristoteles finden wir die naturwissenschaftlichen Bücher des Albertus Magnus, von dem man am wenigsten eine Schwächung des Interesses an der Naturphilosophie erwarten wird. Neben ihn treten Thomas von Aquino, die Araber Averroes, Avicenna, Alfragan und der Engländer Holywood. Der „moderne" Amplonius, der in seiner Burse keinen „Realisten" und „Platoniker" duldete, erwarb, wie er seinem Verzeichnis hinzufügt, „ausgezeichnete philosophische und astronomische Abhandlungen", die „im Dienst der aristotelischen Bücher über den Himmel und die Welt und des

[1]) Geschichtsquellen der Provinz Sachsen. Akten der Erfurter Universität. VIII, 2 S. 134 § 60, S. 143 § 106.

[2]) Ebd. S. 137 § 74.

[3]) Vgl. die Nummern in dem von Schum herausgegebenen Verzeichnis der amplonianischen Handschriftensammlung zu Erfurt.

Traktates über sphärische Astronomie stehen"[1]. Ein anderer Band seiner Bibliothek unterrichtet in 19 Büchern über die organische und anorganische Natur und enthält nach des Amplonius Versicherung „viel Nützliches und Bemerkenswertes" aus den Schriften eines Plinius, Solinus (Julius) und Isidorus (Hispalensis)[2]. Auch bei Neuerwerbungen der Bibliothek im 15. Jahrhundert wurden die naturphilosophischen Schriften nicht weniger berücksichtigt als die logischen. Luthers Lehrer Trutvetter und Usingen haben nicht nur pflichtgemäß Vorlesungen über die Naturphilosophie gehalten, sondern auch umfassende Schriften über die aristotelische Physik und andere Gegenstände der Naturphilosophie veröffentlicht. Sie sind heute noch erhalten. Wir wissen darum genau, wie intensiv sich Erfurter „Moderne" mit der Naturphilosophie beschäftigten und was Luther im Erfurter naturphilosophischen Unterricht in sich aufnahm.

Wie gar nicht anders zu erwarten, lernte er als den naturwissenschaftlichen Grundbegriff die Bewegung verstehen. Die berühmte aristotelische Definition, die ja nur zum geringsten Teil die örtliche Bewegung ins Auge faßte, vielmehr alle Formen der Veränderung umschloß, wurde auch ihm erläutert. In ihr fand die mittelalterliche Naturphilosophie das wissenschaftliche Verständnis der Natur verbürgt. Hatte man eine Erscheinung der Natur als Bewegung erkannt, so war sie wissenschaftlich erklärt. So wurde der Magnetismus auf die Bewegungsform der Alteration zurückgeführt. Das Eisen erfährt eine Veränderung seiner Qualität und die „okkulte Qualität" „bewegt" nun auch im Raum das Eisen zum Magneten hin. Auch das Schmelzen des Eises, die Erwärmung des Wassers und dergleichen mehr ist als Bewegung zu verstehen. Solange im „festen" Körper die „Flüssigkeit" nur der „Möglichkeit" nach, nur „potenziell" enthalten ist, gibt es keine „Bewegung", keine „Alteration" der Qualität. Beginnt aber die Festigkeit ihre „Aktualität" zu verlieren und die „Flüssigkeit" aus dem Zustand der Potenzialität in den der Wirklichkeit überzugehen, ohne doch „Aktualität" geworden zu sein, so ist Bewegung in der Form der Alteration vorhanden. Der Begriff hat sich, wie auch die Veränderung der Quantität, die Kondensation — sie diente unter anderem der naturwissenschaftlichen Erklärung des Regens —, im Sprachgebrauch bis heute erhalten. Das dahinter stehende naturwissenschaftliche Weltbild ist seit Jahrhunderten zum Gerümpel geworfen. Die „okkulten Qualitäten" wurden im Lustspiel dem Gespött ausgeliefert. Das braucht uns jedoch nicht zu stören. Auch die „Naturphilosophen" des 16. Jahrhunderts und die von Descartes begründete naturwissenschaftliche Erklärung verloren bald die öffentliche Geltung. Uns interessiert vielmehr die Tatsache, daß auch die Erfurter „Modernen" in enger Anlehnung an die aristotelische Physik den Versuch einer naturwissenschaftlichen Erklärung der Welt machten. Hatten sie die Vorgänge in der Körperwelt als „Bewegungen" begriffen, so waren sie

[1]) Schum, S. 811 Nr. 25.
[2]) Schum, S. 816 Nr. 54.



vor ihrem naturphilosophischen Bewußtsein nicht weniger wissenschaftlich erklärt, als wenn Spätere mit einer „mathematisch-mechanischen“ oder „energetischen“ Erklärung die Lösung glaubten gefunden zu haben. Wer die Vorgänge in der sinnlichen Welt naturwissenschaftlich erklären wollte, mußte sie als „Bewegung“ aufdecken. Darüber hinaus gab es nichts, was die Erscheinungen einfacher und einleuchtender erklärte.

Solange kein besseres naturwissenschaftliches Verständnis der Vorgänge in der Natur erreicht war, durften die zur Bewegungstheorie sich bekennenden aristotelischen Naturphilosophen mit gutem wissenschaftlichen Gewissen dastehen. Spitzfindige und unfruchtbare Dialektik brauchten sie sich nicht vorwerfen zu lassen; ebensowenig einen Mangel an Interesse für die zahlreichen Fragen der Naturphilosophie. Trutvetter weiß sich auch dank seinem wissenschaftlichen Verständnis der Welt dem Aberglauben des Volkes überlegen. Das „unerfahrene Volk“ beurteilt viele Erscheinungen als göttliche oder dämonische Mirakel, die tatsächlich „rein natürlich“ sind[1]. Die Bewegungstheorie ermöglicht ihm eine natürliche Erklärung, wo die nicht „naturphilosophisch“ Gebildeten ratlos sind oder übernatürliche Vorgänge vermuten. Auch dem alchemistischen und astrologischen Aberglauben kann er als aristotelischer Naturphilosoph äußerst kritisch gegenübertreten. Fast nichts mehr bleibt davon übrig.

Eine lückenlose naturwissenschaftliche Erklärung der Naturvorgänge vorzulegen, verbot ihm allerdings sein kirchlicher Supranaturalismus und die Rücksicht, die er wie jeder andere kirchliche Naturphilosoph seiner Zeit, auch der Skotist und Freund der via antiqua, auf die Bibel nehmen mußte. Dort las man unmißverständlich, daß Gott um der Sünde der Menschen willen Gewitter und Erdbeben, Überschwemmungen und Plagen aller Art geschickt hatte. Ein Gewitter kann darum auch übernatürlich verursacht sein. In diesem Fall könnte von der Bewegungstheorie kein Gebrauch gemacht werden. Alle Folgerungen der aristotelischen Physik konnten ohnehin nicht angeeignet werden. In der Vorlesung über das Werden und Vergehen mußte dem aristotelischen Satz von der Ewigkeit der Welt die Gefolgschaft versagt werden. Das forderte die kirchliche, auf dem Text der Bibel fußende Lehre von der Schöpfung und den letzten Dingen[2]. Der biblische Gottesgedanke konnte nicht der Gott-Weltphilosophie des Heiden geopfert werden. Trutvetter fühlte sich so wenig wie Usingen und andere versucht, alle Folgerungen der aristotelischen Grundgedanken anzuerkennen. Aber ein biblisches Weltbild wurde dadurch noch keineswegs gewonnen. Die Bibel kannte weder die naturphilosophische Bewegungstheorie noch deren wissenschaftliche Verwendung. Nur ein äußerer Ausgleich stellt die Verbindung von Bibel und Aristoteles her. Sobald man aber „wissenschaftlich“ erklären konnte, hatte Aristoteles das Wort.

[1]) Summa in totam physicen, lib. I c. 2 Bl. E 5 v.

[2]) Vgl. Trutvetter, a. a. O. Lib. III c. 1 Bl n 1; lib. IV c. 4.



Biblisch war auch nicht die Vorstellung von der Erde und den Himmelskörpern. Natürlich dachte man geozentrisch. Das ist jedoch keine Eigentümlichkeit dessen, der dem mosaischen Bericht folgt. Auch Ptolomäus und wer sonst noch blieben geozentrisch in der Betrachtung des Weltganzen. An Aristoteles, Ptolomäus, die arabischen Naturphilosophen und Sacrobosco schlossen sich aber auch die Erfurter Modernen an, sobald es galt, die wissenschaftliche Theorie vom Himmel und der Welt zu formulieren. Die Welt ist ein großes System der Bewegung, das wie bei Aristoteles vom „ersten Beweglichen" ausgeht und durch die Sphären des Firmaments und der Planeten die Erde erreicht. Über die Bewegung der Planeten unterrichtete Ptolomäus. Die Vorlesung über planetarische Astronomie befaßte sich speziell damit. Über die Erde wurden Mitteilungen gemacht, wie sie heute noch üblich sind. Auch in Erfurt lehrte man, daß die Erde eine Kugel sei. Bewiesen wurde dies von den Erfurter „Terministen" nicht „dialektisch", sondern auf Grund von Beobachtungen, die genau den heute noch mitgeteilten entsprechen. Selbst vor der Folgerung, daß es Antipoden gebe, schreckte man nicht zurück. Trutvetter mußte zwar einräumen, daß die Alten diese Folgerung bestritten hatten. Aber er entschuldigt diesen Irrtum. Nur die Welt des Mittelmeeres kennend hatten sie keine Vorstellung von der Größe der Erde. Darum widerstrebten sie einer Annahme, die doch selbstverständlich sei. Das scheinbar Widersinnige werde durch Besinnung auf die Schwerkraft beseitigt. So groß aber die Erde ist, so klein ist sie ihm doch im Vergleich mit anderen Himmelskörpern. Verglichen mit dem Firmament ist sie ein winziger Punkt. Der kleinste Fixstern ist größer als die ganze Erde[1]. Natürlich verdankt Trutvetter diese und andere Kenntnisse nicht eigenen Beobachtungen und Erwägungen, so wenig wie wir das elementare Wissen von der Natur eigener Arbeit verdanken. Trutvetters Quellen, die oft genug von ihm selbst angegeben werden, sind neben Aristoteles ein Avicenna und Alfragan, ein Albertus Magnus und Sacrobosco, ein Plinius und andere. Den Anspruch auf Originalität erhebt Trutvetter nicht. Um so bezeichnender ist seine Naturphilosophie. Sie zerstört gründlich die neuerdings sich verbreitende Annahme, daß die Occamisten ihr Interesse ausschließlich der Logik zugewandt, mit der „Wissenschaft von den Dingen" sich nicht befaßt hätten. Wie anderwärts wurde auch in Erfurt die Naturphilosophie ausgiebig studiert. Mit ihrem Grundbegriff wurde Luther nicht minder vertraut als mit ihren speziellen Problemen. Der junge Magister war Naturphilosoph im Sinne des Erfurter Aristotelismus.

Er ist es Zeit seines Lebens geblieben. Was er in der bekannten Tischrede der kopernikanischen Theorie entgegenhielt, weist keineswegs auf das Bekenntnis zu einem rein „biblizistischen" Weltbild. Jeder Occamist hätte mit dem gleichen Argument Kopernikus abweisen können. Wo die Offenbarung unzweideutig redet, muß jede, auch die sonst „richtige" Naturphilosophie schweigen.

[1]) Trutvetter, a. a. O. lib. II c. 2 Bl. M 1v; lib. II c. 1 Bl. L 1v.



Außerdem widersprach ja gar nicht dem geozentrischen Weltbild der Aristoteliker, was Luther aus dem Buch Josua gegen Kopernikus einzuwenden hatte. Die Tischrede zeigt uns nur, daß Luther geozentrisch dachte und eine auf die Offenbarung Rücksicht nehmende Naturphilosophie besaß. Aus anderen Bemerkungen aber erfahren wir, daß sein geozentrisches Weltbild aristotelisches Gepräge trug. Sobald er naturwissenschaftlich dachte, bewegte er sich in den Kategorien der Erfurter Naturphilosophie. „Die Physik handelt", so hören wir im Jahre 1531, „von der Bewegung der Dinge[1]." Daran zweifelte er keinen Augenblick. Wer in der Physik mitreden will, muß sich zur Bewegungstheorie bekennen. Aus der Bibel hatte Luther diese Überzeugung nicht. Sie entstammte dem Erfurter naturphilosophischen Unterricht. Die Wendung zur Reformation hat sie nicht erschüttert. Auch der Reformator konnte sich eine „naturwissenschaftliche" Beschäftigung mit der Welt nur nach Maßgabe der aristotelischen Bewegungstheorie vorstellen. Noch in den letzten Jahren seines Lebens denkt er in den Begriffen der aristotelischen Physik[2].

Wenn er an Aristoteles Kritik übt, so geschieht es nach Maßgabe der Grundsätze, die er in jungen Jahren in Erfurt kennen gelernt hatte. Wohl erwarb er durch seine reformatorische Entdeckung eine neue, überall den Katholizismus sprengende Anschauung von Gott. Aber er behielt die formalen Maßstäbe der Erfurter Kritik. Weil Aristoteles seinen Gott „schlafen" läßt, hat er ein falsches Verständnis von Gott und Welt. Er ist und bleibt der „Heide", der keinen Vorsehungsglauben, keine repletive Allgegenwart kennt und von der übernatürlichen Weltregierung so wenig etwas weiß, wie von den Engeln und ihren Aufgaben. Darum muß er theistisch und biblisch ergänzt werden. Das aristotelische Weltbild wird aber nicht durch ein „naives" ersetzt. Denn es bleibt die „erste Bewegung" des primum mobile, die die „ganze Maschine des Himmels", eine „ungeheure Masse" ,in 24 Stunden durch „ungeheure Strecken" in einem „ungestümen Lauf im Kreise dreht". So stürmisch ist die Bewegung, daß Sonne und Sterne „bald zerschmelzen" würden, wenn sie aus Eisen oder einem anderen Metall wären. Die „zweite Bewegung" ist die planetarische[3]. Woher diese Anschauung stammt, braucht nicht erst gesagt zu werden[4]. Eine dritte Bewegung, der motus trepidus,

---

[1]) WA. Tischreden II Nr. 2159; zwischen 18. 8 und 26. 8.

[2]) EA. opp. ex. lat. 3, 28f.

[3]) WA. Tischreden II Nr. 2730a, zwischen 28. 9. und 23. 11. 1532.

[4]) Wenn Luther es Aristoteles zum Vorwurf macht, daß sein Weltbild nichts von der Arbeit der Engel wisse, so ist dies weder eine reformatorisch-biblische noch eine lediglich mittelalterlich-katholische Kritik. Schon die jüdischen und arabischen Naturphilosophen, die Lehrer des katholischen Mittelalters, korrigierten den Naturalismus des Aristoteles. Schon bei ihnen findet man die Engel, die die Bewegung der Himmelssphären lenken. Schon sie kennen die übernatürlichen Gestalten, die in die Natur eingreifen, das „Werden und Vergehen" nach dem Befehl Gottes bestimmen. Ein moderner Begriff von der Natur ist ihnen ebenso fremd wie der echt aristotelische Naturbegriff.

wird nicht von ihm anerkannt. Im Erfurter Unterricht hatte man sie ihm nicht vorgetragen. Erst 1522 wurde die Lehre von der Trepidation durch Werner ausgebaut[1]. Sie gilt Luther als etwas ganz Unsicheres[2]. „Erste" und „zweite Bewegung" sind aber sicher erwiesene Tatsachen. So ist denn auch Luther davon überzeugt, daß ein einziger Stern größer ist als die Erde[3].

Kein Zweifel, Luther besaß ein wissenschaftliches Weltbild. Und trotz aller Polemik gegen Aristoteles war es aristotelisch bestimmt. Die aristotelische Naturphilosophie der Erfurter Occamisten blieb auch diejenige Luthers. „Naiv" oder rein „biblizistisch" war Luthers Auffassung vom Weltganzen auch in den späteren Jahren nicht. Wenn er „naturwissenschaftlich" dachte, so sah er sich an die Kategorien der aristotelischen Naturphilosophie gewiesen. Und anstandslos hat er von ihnen Gebrauch gemacht. Auch dieser größte Gegner des Aristoteles stand in seinem allgemeinwissenschaftlichen und naturwissenschaftlichen Denken unter dem Bann des Aristotelismus. Auch Luther gehört, so paradox es dem von der üblichen Betrachtung Herkommenden klingen mag, in die Geschichte des Aristotelismus. Nicht als Reformator; wohl aber, sofern sein wissenschaftliches Denken in Betracht kommt. Der Rahmen seines wissenschaftlichen Denkens — nicht nur seiner Dialektik — blieb aristotelisch. Alle Ausfälle gegen den Heiden ändern daran nichts. Wer dies nicht beachtet, wird Luther geschichtlich nie ganz begreifen.

---

[1]) Vgl. R. Wolf, Handbuch der Astronomie, Bd. 1, S. 442. — Kopernikus hat diese Theorie vernichtend kritisiert.

[2]) Tischrede a. a. O.

[3]) WA. Tischreden II Nr. 2413a; zwischen 10. und 22. 1. 1532; vgl. Nr. 2730b.

Luther und Melanchthon über das jus gladii 1521.

Von

Karl Müller.

Luthers Schrift „Von weltlicher Oberkeit“ 1523 (WA. 11,228ff.) zerfällt in drei Teile: 1. vom göttlichen Recht der Obrigkeit, 2. vom Umfang ihrer Gewalt, 3. von der Art, wie ein Fürst regieren soll. Dann folgt noch eine „Zugabe“ (278_{27}) von der Restitution. Für jeden der drei Teile kann man einen besonderen Anlaß nachweisen. Für den zweiten ist es deutlich genug das Wormser Edikt und der Kampf gegen Luthers Schriften und Übersetzung des Neuen Testaments. Für den dritten kennt man als Vorlage die Predigt, die Luther am 25. Oktober 1522 in Weimar gehalten hat[1]. Der Anlaß aber für das Stück von ihm, das die Frage erörtert, ob ein Fürst Krieg führen dürfe und die Untertanen ihm dabei zu folgen hätten (276_{27}—278_{12}), liegt ohne Zweifel in dem Gutachten, das Spalatin im Auftrag des Kurfürsten von Luther u. a. eingefordert hatte und das Luther „endlich“ am 8. Februar 1523, also etwa zwei Monate, ehe die Schrift Von weltlicher Obrigkeit ausgegeben wurde, abgab[2]. So bestehen denn auch mancherlei Beziehungen zwischen dem Gutachten und der Schrift: die Unterscheidung zwischen dem Kaiser als dem Oberherrn und den Fürsten als gleichgestellten, der Grundsatz, daß der Krieg für das Evangelium nur auf Grund einer Art von unmittelbarer göttlicher Anweisung unternommen werden dürfe[3], und die Forderung, daß bei einem Angriffs-

---

1) WA. 10^{c}, 379ff.

2) Enders 4, 77. — Die Vorrede zur Schrift Von weltlicher Oberkeit ist zwar vom 1. Jan. 1523, aber offenbar, wie oft, nicht zuletzt, sondern vor der Schrift geschrieben. Vgl. Luthers Brief an W. Stein vom 20. Dez. 1522 (Enders 4, 45_{10}f.), wonach er damals die Arbeit an der Schrift noch nicht begonnen hatte oder eben beginnen wollte. Die Ausgabe ist wohl Anfangs April 1523 erfolgt. Vgl. Kolde in GGA. 1903, S. 722.

3) Enders 4, 77_{18}—$_{20}$ mit V. w. O. 261_{8}—$_{24}$. Hier in V. w. O. ist freilich der Fall sehr verallgemeinert und auch etwas anders gewendet. Aber das Beispiel Simsons dient eben dem Nachweis, daß zur Errettung des Volkes Israel und zum Gericht über die Philister Gott seinen Willen besonders kund getan habe.

krieg, den die dem Kurfürsten gleichgestellten Fürsten der Gegenpartei führen wollten, der Kurfürst sich zuvor noch zu Recht und Frieden erbieten müßte[1].

Für den ersten Teil endlich nennt Luther selbst in seinem Widmungsschreiben die Not und die Bitten Herzog Johanns und vieler anderer Leute (245 7). Zu diesen „Leuten" hat auch der Freiherr von Schwarzenberg gehört[2]. Auch ist schon von anderer Seite auf den Zusammenhang mit dem (verlorenen) Brief Melanchthons hingewiesen worden[3], den Luther am 13. Juli 1521 von der Wartburg aus beantwortet hat und der demgemäß wohl vom Anfang Juli stammt[4]. Alle Gedanken, insbesondere die Methode, wie Luther das göttliche Recht der Obrigkeit hier erweist, auch die meisten Bibelstellen, die er dazu verwendet, erscheinen später in der Schrift Von weltlicher Obrigkeit wieder. Der Briefwechsel mit Melanchthon im Juli 1521 ist daher offenbar von erheblicher Bedeutung für Luther selbst gewesen.

Ich gehe auf diesen Briefwechsel näher ein. Denn hier liegen noch ungelöste Probleme.

Ich stelle zunächst fest, was Melanchthon geschrieben haben muß. Er hat für das jus gladii in der h. Schrift kein Gebot, ja nicht einmal einen Ratschlag gefunden (43—45). Auch I Tim. 2 1. 2 enthält nichts derart. Denn die obrigkeitlichen Personen[5], für die gebetet werden soll, sind Heiden, nicht Christen (86). Auch Röm. 13 1 und I Petr. 2 13—17 beweisen nichts: sie verlangen nur von den Untertanen Gehorsam gegen die Obrigkeit (93—95). Melanchthon sieht eben in den Obrigkeiten ungerechte Tyrannen (91 f.). Das jus gladii erscheint ihm als injuria (100), als licentiosum aut iniquum (129), als eine Sache, die Gott nur zuläßt (res permissa 90. 99. 102. 129. 144 f.) und die der Christ lediglich zu ertragen hat (ferenda 90. 101).

Diese Ausführungen machen es von vornherein klar, daß es sich hier nicht um „christlich-soziale Ideale", „platonisch-stoisch-christliche Utopien" handelt[6], sondern um eine Frage der christlichen persönlichen Sittlichkeit. Nicht darum handelt es sich, ob es unter Christen eine Obrigkeit geben dürfe[7], sondern darum, ob Christen obrigkeitliche Ämter bekleiden, das Schwert führen und für ihre Person das jus gladii gebrauchen dürfen. Die Gewaltherrschaft, die im Wesen der Obrigkeit liegt, ist nichts für Christen. Sie sollen sich ihr fügen, aber sich nicht an ihr beteiligen. Ihr Stand ist leidender Gehorsam, nicht zwingende Gewalt.

[1]) Vgl. Enders Z. 21 ff. mit V. w. O. 277 5—7.

[2]) Vgl. die Einleitung Koffmanes WA. 11, 229.

[3]) Hermelink in ZKG. 29, 288—291.

[4]) Enders 3, 190 43—192 147.

[5]) qui in sublimitate sunt.

[6]) Hermelink 288.

[7]) Auch Kolde in seiner Ausgabe von Melanchthons Loci[3] 244 A. 2 will aus dem Brief ersehen, daß Melanchthon damals in Gefahr gestanden habe, an der sittlichen Berechtigung der Obrigkeit irre zu werden, weil sie in der Schrift nicht besonders eingesetzt sei.



Luthers Antwort ist durchaus auf diesen Inhalt von Melanchthons Darlegung eingerichtet. Sie erkennt seine Grundanschauung vom Wesen der Obrigkeit nicht an und begründet andererseits das Recht des usus gladii für den Christen.

Die Obrigkeit ist nach der Schrift wirklich von Gott (Röm. 13 1. I Petr. 2 13 f. [95 ff. 126 ff.]), nicht nur ein Werkzeug seines Gerichts (102—110), nicht nur eine injuria, res permissa oder ferenda (91 f. 100—102. 129. 144 f.), sondern Dienerin Gottes (98—102) und hat eine segensreiche, unentbehrliche Aufgabe für die Christenheit und alle Frommen. Sie ist die Macht des Friedens und des Schutzes (61—64. 107).

Daß auch Christen vom jus gladii für sich Gebrauch machen, ist deshalb vom Evangelium durchaus anerkannt. Allerdings schreibt es diesen Gebrauch nirgends vor, rät auch nicht dazu (43—47. 139). Aber das kann es auch seiner Natur nach nicht. Denn es geht nur den Geist und damit den Bereich der Freiheit (47—49. 56 f.), also nur die göttlichen und himmlischen Dinge (120 f.) an. Nur mit ihnen hat Christus zu tun; die Ordnung des Schwerts konnte er den Menschen überlassen (122 f.).

Andererseits aber verbietet das Evangelium auch das jus gladii nicht, bestätigt es vielmehr und stellt es hoch (50—52. 69. 77. 118. 125. 137), verlangt Ehrerbietung dafür (130) und befiehlt für alle Obrigkeit zu beten (81—85). Alles das beweisen zahlreiche Schriftstellen wie Luc. 3 14. I Tim. 2 1. Jerem. 29 7 (70. 80. 82), während andere die Auflehnung gegen sie als widerchristlich brandmarken (II Petr. 2 10. Jud. 8 [127—129]). Um alles dessen willen ist es also so gut, als ob Christus selbst das Schwert eingesetzt hätte[1]. So haben denn auch die Heiligen des Alten Testaments, Abraham, David u. a., das Schwert geführt und waren doch evangelische Männer (111 ff.). Wie sollte es daher Christen nicht gestattet sein! Enthielten sie und damit die Guten sich seiner, so bräche Friede, Recht und damit die Kirche zusammen und bekämen die Bösen die Oberhand (60 ff.).

Es liegt also mit dem Gebrauch des jus gladii ganz so wie mit dem der Ehe und aller zeitlicher Dinge. Auch hier besteht keine Vorschrift für den Christen, wohl aber ein Recht und eine Notwendigkeit, sie zu gebrauchen. Auch sie sind zwar nicht von Christus, wohl aber von Gott eingesetzt und dann von Christus bestätigt und hoch gestellt (54—59. 67—70).

Es ist klar, die Frage, über die von Luther und Melanchthon verhandelt wird, ist: darf der Christ obrigkeitliche Ämter bekleiden, das Schwert führen?[2]

---

[1]) Et interim sic eum tractet, ut nisi evangelio repugnet eum a se institui, vellet instituere (123—125). „A se" wird nicht sowohl auf das Evangelium, als vielmehr auf Christus, das Subjekt des Hauptsatzes, zu beziehen sein.

[2]) Es liegt nahe, unter dem „Gebrauch" des Schwerts auch das Recht zu befassen, daß der Christ die Obrigkeit für sein Interesse in Anspruch nehmen, mit ihrer Hilfe sein Recht durchsetzen

Luther hat indessen diese Frage nicht zum erstenmal behandelt: „De gladii jure sic sentio ut prius“ (48). Das kann nicht auf Ausführungen verweisen, wie sie im Sermon von den guten Werken oder in der Schrift An den Adel vorliegen — da ist die Frage nach dem Recht des Christen, das Schwert zu führen, doch nicht besonders erörtert —, sondern offenbar nur auf Gespräche im Kreis der Freunde, also vor allem mit Melanchthon.

Um so interessanter ist, daß Melanchthon auf die Frage zurückgekommen ist. Und noch interessanter ist die Art, wie er sich kurz darauf über diesen Punkt in den Loci von 1521[1] in dem Abschnitt De magistratibus ausspricht oder vielmehr ausschweigt. Denn hier wird nur das Wesen der Obrigkeit bestimmt und die christliche Pflicht des Gehorsams auch gegen ihre etwaigen tyrannischen Gebote, sofern sie nicht etwas befehlen, was gegen Gottes Gebot ist. Dagegen ist nichts gesagt über das Recht des Christen zum Gebrauch des Schwerts, und das „Adeo pie administrat gladium magistratus“ ist kein Ersatz dafür. Denn auch eine Obrigkeit, die nicht von Christen verwaltet würde, könnte doch ihr Amt „fromm“ verrichten. Man kann daraus sich bestätigen lassen, daß Melanchthon weder in den Loci noch in jenem Brief von 1521 daran denkt, das Recht und die Notwendigkeit der Obrigkeit zu bezweifeln[2]. Sie ist ihm nur nicht eine spezifisch christliche Einrichtung: darum und weil mit ihrem Amt Handlungen verbunden sind, die mit der christlichen Sittlichkeit sich nicht vertragen, hat er Bedenken, ob der Christ sich an ihr beteiligen dürfe.

Ich zweifle nicht, daß die Anfrage Melanchthons bei Luther im Juli 1521 durch seine Arbeit an den Loci veranlaßt worden ist. Der Druck der Loci hatte freilich schon im April begonnen, wurde aber erst im Dezember vollendet[3]. Der Text selbst entstand aber wohl erst während des Drucks. Und wie Melanchthon die fertigen ersten Abschnitte Luther zuschickte und darüber dessen Urteil empfing[4], so erörterte er mit ihm, wie sich nun zeigt, auch eine Frage, deren Behandlung erst noch bevorstand.

Melanchthon hat also, wie es scheint, seine Bedenken gegen den Gebrauch des Schwertes durch Christen nicht ganz zu überwinden vermocht. Denn daß er nur keinen Anlaß empfunden hätte, über diesen Punkt in den Loci zu handeln,

---

dürfe. Aber dieser Gedanke ist doch nirgends berührt. Die Beispiele für solchen „Gebrauch“ Abraham, David u. a., auch die Soldaten in Luc. 3 14 (111—119) weisen nur auf Personen, die selbst das Schwert führen.

1) Ausgabe von Kolde³ 244.

2) Vgl. auch den Abschnitt De lege S. 113 und De humanis legibus S. 129. Hier ist die Obrigkeit auch als Dei minister bezeichnet. In dem allem mag man ein Entgegenkommen gegen Luthers Darlegungen sehen, die Preisgabe der injuria, des licentiosum aut iniquum. Aber der entscheidende Punkt, den Melanchthons Bedenken in seinem Brief betroffen hatten, wird dadurch nicht berührt.

3) Kolde 47.

4) Enders 3, 222 ff. vom 9. Sept. 1521 und Kolde a. a. O.

ist nach jener Anfrage bei Luther nicht sehr wahrscheinlich. In jedem Fall bleibt es interessant, zu sehen, wie wenig Melanchthon damals auch an diesem Punkt schon vollkommen in Luthers Eigenart eingedrungen war. Luthers Schriftprinzip hatte er sich angeeignet. Aber es in Luthers Sinn zu handhaben, verstand er noch nicht überall[1]. Vielmehr nimmt er dabei Folgerungen vorweg, die nachmals die Täufer daraus zogen[2]. Man mag daraus ersehen, wie nahe diese Folgerungen für die lagen, die Luthers Schriftprinzip mechanisch anwandten und seinen viel freieren Sinn nicht verstanden.

Für Luther aber waren jene Bedenken Melanchthons offenbar wichtig genug geblieben, um an sie anzuknüpfen, als er endlich die Schrift schrieb, die alle Fragen über das Wesen der weltlichen Obrigkeit behandeln sollte.

[1]) So ist es ja auch im Kampf um die Messe in Wittenberg.

[2]) Es ist deshalb ganz bezeichnend, daß Koffmane in der Einleitung zu der Schrift Von weltlicher Obrigkeit (S. 229) gemeint hat, Luther polemisiere hier gegen die Schwärmer, die „das Recht des weltlichen Schwerts leugnen und die Übernahme eines solchen als sündhaft abweisen".

Die Originale des Vierstädtebekenntnisses und die originalen Texte der Augsburgischen Konfession.

Von

Johannes Ficker.

Unser Zeitalter des Grabens und Forschens hat manches verloren Geglaubte wieder an den Tag gebracht. Anderes liegt unerkannt offen zutage. Wir sind manchmal viel reicher und stehen auf verläßlicherer Grundlage als wir meinen.

Im Erzkanzlerarchiv, jetzt zu Wien, in dem Bande der Reichstagsakten „Handlung zu Augspurg || Anno MDxxx der Religion || vnd Glaubens halber" habe ich einstens das verlesene Original der Widerlegung des lutherischen Bekenntnisses wiedererkannt und in der Nachlassenschaft Fabris, des Geschäftsführers der altkirchlichen Theologen auf dem Reichstage, das originale Material für die Herstellung des lateinischen Mundums der Konfutation festgestellt. Im gleichen Bande der Erzkanzlerakten hat Alfred Pätzold den orginalen Text von Eingang und Beschluß der Widerlegung des Vierstädtebekenntnisses und deren verlesenes Orginal selbst ebenfalls in den handschriftlichen Sammlungen des späteren Bischofs von Wien nachgewiesen. Die Aufzeigung dieser Originalien weist weiter und gibt zugleich die zwei Richtungen an, in denen nach den anderen vermißten authentischen Bekenntnistexten Umschau gehalten werden muß.

Jenes Bandes des alten Mainzer Archivs letzter Teil, der hauptsächlich die Aktenstücke der Verhandlungen mit den Städten zusammenstellt, hat auf Bl. 329. 333—371 das deutsche Bekenntnis der Vier Städte, mit dem Vermerke der Übergabe von der Hand, die in dem Bande durchweg die Kanzleinotizen schreibt: Der Stet ubergeben opinion. Das Umschlagblatt, das die Notiz trägt (Bl. 328), zeigt Spuren starker Benützung. Das Papier der Handschrift, ein am Stock doppelt gekreuzter Anker im Schild, findet sich häufig in Dokumenten, die aus Augsburg, gerade auch vom Reichstage stammen. Der Schreiber, der den allgemeinen Augsburger Duktus jener Zeit schreibt, ist in Stadt-Augsburger Schriftstücken jener Jahre wieder-



zuerkennen. Das Heft ist eine sorgfältige Reinschrift, aber durchsetzt mit einer fast unübersehbaren Fülle von Durchbesserungen. Sie beeinträchtigen jedoch in ihrer sauberen Ausführung die Gesamterscheinung kaum. Ihre Beurteilung — auch wo die inhaltlichen Änderungen durch Rasuren bewirkt worden sind — ist im ganzen Umfange möglich, weil sich ebenso Konzeptmaterial als mit dem Texte der Erzkanzlerakten parallele und von ihm abhäggige Handschriften erhalten haben. Der Text ist in eigentümlicher Weise mit dem der andern Handschriften verflochten; einzelne letzte Besserungen sind zuerst in ihm gemacht und von hier aus in anderen Exemplaren nachgetragen. Die Handschrift stellt damit den letzten Abschluß des Werdens des Textes selbst dar. Neben der sorgfältigsten Gestaltung des Wortlautes ist bei den Änderungen in der Verdeutlichung der Silben und Buchstaben und in der genauesten Durchführung einer sinngemäßen Interpunktion die Rücksicht auf Verlesung deutlich, wie in der ungewöhnlichen Sorgfalt der Ausführung die Rücksicht auf die sauberste Erscheinung der Reinschrift. Auch verschiedene Stadien bei dieser Durcharbeitung und verschiedene Hände heben sich voneinander ab. Wiederholt hat der Schreiber sein Skriptum durchgefeilt. In einigen Worten und in flüchtigen Laut- und Interpunktionszeichen ist die Handschrift Bucers unverkennbar, der wohl die Kollation leitete. Neben seinen Zügen stehen die kräftigen einer andern Hand: es ist die von Jakob Sturm. Mit seiner musterhaften Sorgfalt hat auch er in diesem Bekenntnis, an dessen Entstehung er unmittelbaren Anteil hat, sich um die Laut- und Interpunktionszeichen bemüht, die in der gleichen Art und Mannigfaltigkeit ausgeführte Schriftstücke seiner Hand erkennen lassen.

Dieselben Merkmale der Authentizität sind dem Exemplare der lateinischen Tetrapolitana aufgeprägt, das in Band 11824, Bl. 11—25, der Wiener Hofbibliothek, einem der Sammelbände Fabris, vorliegt, zusammen mit Materialien zumeist zur ersten Konfutation des lutherischen Bekenntnisses. Auch diese Handschrift zeigt Spuren häufigen Gebrauchs. Sie besteht aus Papier, das ebenfalls sehr häufig in Akten der Stadt Augsburg und in Schriftstücken, die vom Reichstage stammen, verwendet worden ist (Wappenschild, darin gekreuzte Stange, unten von zwei Seiten gestützt). Die Hand ist wohl die des Straßburger Schreibers, die aus Straßburger deutschen Schriftstücken bekannt ist und die viel auf dem Reichstage, auch das von den Gesandten am 7. Juli nach Hause geschickte Exemplar des deutschen Bekenntnisses geschrieben hat. Eben weil der Schreiber diese Aufgabe und die lateinische Reinschrift auszuführen hatte, ist für das deutsche Original eine Augsburger Schreibhilfe herangezogen worden. Die Handschrift ist, wie sich vielfach feststellen läßt, nach einem schwer lesbaren Konzepte geschrieben — man weiß, wie Entwürfe von Bucer und Capito aussehen. Auch sie ist nicht die bloße Wiederholung einer völlig fertigen Vorlage. Deutlich ist schon, daß der bis zuletzt verhandelte und durchgearbeitete Artikel vom Abendmahle erst nachträglich eingefügt worden ist. Nicht anders lassen die durch-



gehenden Besserungen im Wortlaute, der, wie sich aus dem Vergleiche mit dem andern handschriftlichen Bestande ergibt, ebenfalls erst hier seine abschließende Form erhalten hat, in die noch in Bewegung befindliche Vollendung der Textgestalt hineinblicken. Inhaltliche Änderungen, Zufügung von zahlreichen Lautzeichen für Vokale wie Konsonanten, hundert und aber hundert Verdeutlichungen einzelner Buchstaben und orthographische Korrekturen, Veränderungen in den Anfangsbuchstaben, durchgehende Besserung der Interpunktion — aus alledem ist klar erkennbar, daß man den Text vollenden und zugleich ein für ein glattes Verlesen geeignetes, möglichst deutliches Schriftbild geben wollte. Trotz der beinahe nicht zu verfolgenden Menge von Korrekturen hat man auch hier den Charakter der Reinschrift mit Sorgfalt fast durchweg zu wahren verstanden.

Die inhaltliche, orthographische und graphische Durcharbeitung ist in mehreren Stufen und von verschiedenen Händen besorgt worden. Nicht nur einmal hat der Schreiber das Ganze durchgenommen. Mit ihm zusammen in Korrekturen und Zusätzen, in Laut- und Interpunktionszeichen sind andere Hände tätig gewesen. Auch hier sind es die der leitenden und das Bekenntnis schaffenden Männer. Bucers Züge heben sich heraus. Viel zahlreicher sind Worte und Zeichen aus anderer, kräftigerer Feder. Sie tragen Capitos Merkzeichen. Doch ist nicht ausgeschlossen, daß einzelnes auch hier von Jakob Sturm zugefügt ist. Die Hände der beiden Theologen und des Staatsmannes haben gemeinsam schon vorher am Bekenntnisse gearbeitet[1].

Die Handschrift ist also das andre überreichte Original der **Confessio Tetrapolitana**. Wäre es noch erforderlich, einen außerhalb der beiden Handschriften liegenden Beweis einzuholen, daß hier die von den Städten übergebenen Exemplare vorliegen, so würden ihn die Abschriften bieten, die von Altkirchlichen nach den Originalen genommen worden sind. Zumal die aus dem Besitze der Konfutatoren müssen ja den überreichten Text wiedergeben. Fabris Sammlungen enthalten Abschriften beider Bekenntnisse (Band 11824 und 11817 der Hofbibliothek in Wien). Es sind die Kopien jener Originale in genauem Wortlaute, ebenso wie die Handschrift in den Würzburger Reichstagsakten das deutsche, die im Münchener Geh. Staatsarchive das lateinische wiedergibt. Diese Abschriften sind alle noch in Augsburg entstanden. Auch die im Vatikanischen Archive bewahrte lateinische Tetrapolitana, Kopie einer alsbald nach der Überreichung vom Legaten nach Rom gesandten Abschrift, geht auf diesen Text zurück.

Das deutsche Original verstärkt wiederum das Gewicht der Sammlung von Dokumenten im Erzkanzlerarchive, in der es sich befindet, das lateinische führt unmittelbar in den Kreis der Konfutatoren, und zugleich wird der Wert der für den Gebrauch der Altkirchlichen in Augsburg gefertigten Abschriften aufs neue deutlich. Daß nach dieser Seite Unterlagen für die Feststellung des überreichten

[1]) Handschriftenproben des sechzehnten Jahrhunderts Bd. 2, 1905, Taf. 70.



Textes des lutherischen Bekenntnisses gesucht werden müssen, ist schon früher, nachdrücklich besonders von dem Halleschen Bertram ausgesprochen und neuerdings wiederholt worden. Denn der Textbestand, auch der Exemplare der Unterzeichner, verwehrt es, von den anderen Handschriften aus zu dessen Wortlaut vorzudringen. Aber man hat in der Neuzeit, im Gegensatze gegen die Älteren, nur gelegentlich einen Schritt nach dieser Richtung gewagt[1].

Von den Originalen der Augsburger Konfession ist der äußere Umfang bekannt. Man weiß auch, daß sie an dem Tage, an dem sie zuerst überreicht werden sollten, „in eil zusamen getragen und ubel zu lesen" waren, „daß etwa radieret oder anderer mengel daran sey", und daß man ihre Zurückbehaltung damit begründete, damit sie dieselben „recht übersehen und corrigiren möchten"[2]. Daß unter diesen Umständen vom Abend des 24. Juni bis zum Mittag des 25. vollständige Reinschriften hergestellt wurden, ist ausgeschlossen.

Im selben Bande des Erzkanzlerarchivs findet sich das viel besprochene, einst überschätzte, schon früher und ganz neuerdings wieder mit höchster Geringschätzung, ja Nichtachtung beurteilte Exemplar des deutschen lutherischen Bekenntnisses. Ist jener Band, der die überreichten deutschen Originale der Konfutation und der Tetrapolitana birgt, wirklich als „Sammlung von Kopialakten" zu beurteilen, wie er einstens schon und unlängst wieder bezeichnet worden ist? Die Entscheidung dieser Frage ist für die Beurteilung der Handschrift unerläßlich.

Der Band, der das urkundliche Material zu den Religionsverhandlungen in Augsburg enthält, ist niemals völlig geprüft worden, so wenig wie die Handschrift anders als auf den Text hin ausreichend untersucht worden ist. Es ist ein stattlicher Band, 382 Blatt stark, in schweinslederüberzogenem Holzeinbande mit Ornamenten in Blindpressung im Charakter noch der ersten Hälfte des 16. Jahrhunderts. Die Blätter sind durchfoliiert und durchweg mit genauer Angabe des Inhalts der Aktenstücke, zumeist auch mit den noch in Augsburg

[1]) Im folgenden wird wiederholt besonders Bezug genommen auf G. G. Weber, Kritische Geschichte der Augspurgischen Confession, 1783 f und Tschackerts Ausgabe: Die unveränderte Augsburgische Confession, 1901. Es gibt noch eine Anzahl mehr Handschriften, als in Tschackerts Schrift verzeichnet sind. Ich habe die Handschriften größtenteils noch den in neunziger Jahren festgestellt. Die Texte und Untersuchungen in Förstemanns Urkundenbuch zu der Geschichte des Reichstages zu Augsburg, 1833. 1835, die Ausführungen bei Köllner, Symbolik I, 1837, S. 208 ff. und im Corpus reformatorum XXVI sind vorausgesetzt, wie die Arbeiten von Kolde, unter denen hier an erster Stelle in Betracht kommen die Neuen Augustanastudien, Neue Kirchl. Zeitschr., 17, 1906, S. 729 ff.

[2]) Kolde a. a. O. S. 749 (und Archiv für Reformationsgeschichte 4, 1906, S. 136). Die Notizen über den Umfang ebd. S. 740. Auch ein Bericht in Simancas, der die Übersendung einer Kopie an den Legaten erwähnt, beschreibt das lateinische Exemplar „cerca de cinquenta pligos de papel", Waltz in Hist Zeitschr. 42, 1879, S. 564 f. Anm. Auf das verlesene deutsche gehen die Angaben der Frankfurter Gesandten: „uf die firtzig bletter" d. h. an 40 Blatt, und Ehingers: „60 bougen", was wohl „60 Seiten" verstanden werden muß.



geschriebenen Vermerken der Übergabe, Präsentation oder Verlesung, versehen von der Hand Andreas Ruckers, „Meintzischen und in des heiligen Reichs sachen Secretarius“[1]. Ausnahmsweise findet sich auch die Hand des Mainzer Kanzlers Kaspar von Westhausen in den Überschriften. Den verschiedenen sachlich geteilten Gruppen von Schriftstücken ist in einzelnen Abschnitten ein die Dokumente verbindender, in den Zusammenhang einordnender referierender Text, das „Protokoll“, vorausgestellt, teilweise von Rucker selbst geschrieben, teilweise Reinschrift seines Konzepts. Ruckers bessernde Hand zeigen neben andern gelehrten Händen auch die meisten der wohl nach Westhausens und Ruckers Konzepten hergestellten, alle in Augsburg in der Erzkanzlei geschriebenen Reinschriften. Als eine Abschrift kann unter diesen wohl nur ein Ecksches Gutachten betrachtet werden. Reinkonzepte wiederum mit den Besserungen Ruckers — auch ein eigenhändiges Konzept des Sekretärs findet sich — sind die Schreiben, die in der Reichskanzlei entworfen und geschrieben sind als Vorlagen des Kaisers an die Stände oder der Stände an den Kaiser. Daneben stehen kaiserliche Schriftstücke, die nach Papier und Schreiber aus der kaiserlichen Kanzlei kommen, und eine große Anzahl von den originalen Schreiben verschiedener Reichsstände. Außer Augsburger Schreibern, die öfters von den Ständen in Augsburg herangezogen wurden, wenn die eigenen Schreibkräfte nicht ausreichten, sind es, jeweils in sicher bestimmten Schriftstücken ihrer heimatlichen Kanzlei nachzuweisen, Schreiber der brandenburg-ansbachschen und der kursächsischen, der Frankfurter und Stadt-Straßburger, Schwäbisch-Haller und Ulmer Kanzlei. Nur einige wenige Schreiben sind nicht die übergebenen Exemplare, sondern liegen in Abschrift vor: drei zusammengehörige[2], von einer Hand der Erzkanzlei kopiert, und einige andere der protestantischen Stände, nach Papier und Schreibcharakter in der kaiserlichen Kanzlei entstanden.

Der Band ist also der originale Aktenband der Reichskanzlei mit den originalen, ausdrücklich mit offiziellem Kanzleivermerk versehenen Schriftstücken; die wenigen in Abschrift beigelegten sind gleichzeitig in Augsburg in der Reichskanzlei oder in der kaiserlichen geschrieben und statt der übergebenen Originale zu den Erzkanzlerakten gegeben.

Die Originale der Tetrapolitana und der Konfutation sind demnach hier am rechten Ort, und allein schon der Zusammenhang, in dem es hier steht, gibt dem lutherischen Bekenntnisse dieses Bandes eine entscheidende Bedeutung. Die Handschrift (Bl. 21—53) gibt über sich selbst sichere äußere Ausweise. Die beiden verwendeten Papiersorten sind die in der kaiserlichen Kanzlei in Augsburg am häufigsten gebrauchten[3]; das Bärenpapier hat auch fast für das gesamte Kon-

[1]) So unterschreibt er sich z. B. in Band 5 der Reichstagsakten des Erzkanzleiarchivs, Bl. 410.

[2]) Ein Protest der Augsburger gegen den Abschied mit Schreiben des Mainzer Kurfürsten an den Kaiser, dazu Antwort des Kurfürsten an Augsburg.

[3]) Der größere Teil mit dem Bären als Wasserzeichen, ähnlich Briquet, Les filigranes III, 1907, 12279, aber der Bär kleiner und ruhiger in der Bewegung; einige — die später



futationsmaterial gedient. Die Kanzleihand, die das Ganze geschrieben, ist eine der kalligraphischsten, die man in den Akten jener Zeit antrifft. Sie entfaltet sich mit fast übergroßer kräftiger Zierfraktur in ihrer vollen Kanzleipracht auf den ersten zwölf Blättern, wird hernach immer eiliger, unregelmäßiger, kleiner, bis mit dem Beschluß die anfängliche schriftmalende Sorgfalt wiederkehrt. Der allgemeine Kanzleiduktus, dem sie angehört, ist weit verbreitet. Die Hand selbst läßt sich schon ziemlich frühe und an verschiedenen Orten, an denen die kaiserliche Kanzlei ihren Sitz aufgeschlagen hatte, feststellen, besonders in den Adressen der kaiserlichen Anschreiben und in Urkunden, auch in solchen, die in Augsburg ausgefertigt sind. Mit einer auch für diesen Schreiber ungewöhnlichen Sorgfalt und Schönheit sind die kalligraphischen Teile geschrieben. Große Initialen eröffnen durchweg jeden Absatz, kleinere vielfach die Sätze im Texte; kalligraphische Schnörkel füllen öfters den leeren Raum der Schlußzeilen. Die Verteilung des Textes ist darin bemerkenswert, daß verschiedentlich größere Teile der Seite freigelassen wurden, und gerade auch in Teilen des Textes (nach dem Vorwort; vor Art. 20), die zuletzt dem Bekenntnis zugefügt worden sind. Am Ende ist auffällig viel Platz für die Unterschriften übrig gelassen, die bekanntlich in dieser Handschrift fehlen. Man erkennt hier den äußeren Anschluß an die Vorlage, wie ja öfter Kopien besonders wichtiger Schriftstücke auch äußere Übereinstimmung erkennen lassen[1]. Der Text weist außerordentlich viele, sorgfältig ausgeführte Korrekturen und Rasuren auf. Deutlich läßt sich erkennen, daß der Schreiber nach der Vollendung seiner Abschrift eine Durchbesserung vorgenommen hat, um sachliche, sprachliche und graphische Änderungen zu vollziehen, Laut- und Interpunktionszeichen zu verdeutlichen und zuzufügen. Viele Versehen und Verlesungen sind noch übrig geblieben. Je kalligraphischer eine Abschrift sein soll, desto leichter kommt es zu Irrungen. Der Schreiber arbeitet auch in anderen Schriftstücken viel mit Korrekturen, besonders Rasuren. Die Übereinstimmung mit der Vorlage ist aber doch sehr sorgfältig im Auge gehalten: an sich berechtigte sprachliche Formen und Schreibungen werden durch andere ersetzt[2], und nicht selten sind Worte so sonderbar orthographisch geschrieben, daß man nur eine mechanische Wiedergabe nicht recht verstandener Schreibweise in der Vorlage annehmen kann. Auch läßt sich beobachten, daß Korrekturen in der Handschrift auf Korrekturen in der Vorlage zurückzuführen sind, die der Schreiber nicht sogleich verstanden hatte, wie er auch manche Worte zunächst nicht lesen konnte. Verschiedentlich sind nämlich Worte erst nachträglich in den freigehaltenen Raum eingetragen. Bei solchem Sachverhalte werden doch nicht alle Verschreibungen dem Schreiber zur Last zu legen sein, sondern auch dem Zustande der

dazu genommenen — Lagen, die innerste und Bl. 50—53, mit einem gotischen p, ähnlich Briquet a. a. O. 8564.

[1]) Z. B. auch in verschiedenen Abschriften der Originale der Tetrapolitana.

[2]) seind für sein, nicht f. nit, etzlich f. etlich, seele f. sele.



Vorlage. Auch von anderer Seite ist eine Vergleichung des Geschriebenen, aber nur stellenweise vorgenommen worden: eine gelehrte Hand hat gelegentlich gebessert. Und Rucker selbst hat die Abschrift geprüft. In der Eile hat der Schreiber Bl. 22b leer gelassen und beginnt den Artikel 28 erst mit Bl. 23. Mit Rücksicht darauf fügt Rucker in den am Schlusse des vorausgehenden Artikels freigelassenen Raum in großen groben Zügen ein: Von der Bischouen || gewalt || Sequitur. Die Handschrift trägt die Merkmale ausgiebiger Benützung, und aus diesem späteren Gebrauche stammen verschiedene Zeichen im Texte, die zum Teil auf den Beginn eines neuen Artikels hinweisen, die Zahlen der Artikel und Zufügungen gelehrter Hände verschiedener Zeiten.

Man sieht in der an dem Exemplare getanen Arbeit eine für eine Kopie ungewöhnliche Aufwendung von Kalligraphie und Sorgfalt. Auch der Umfang des Exemplares ist im Vergleiche mit den Angaben über das Original bemerkenswert. Der Text endet auf dem 30. Blatt; im ganzen hat, ohne ein Umschlagblatt, die Handschrift 32 Blätter. Noch in der Abschrift spiegelt sich die Geschichte der Entstehung des Bekenntnisses und man erkennt, daß ein Text vorgelegen hat, der Korrekturen hatte und nicht selten mühsam zu lesen war. Auch aus der sorgfältigen Interpunktion, aus der sich Klammern hervorheben, vermag man auf die Vorlage zurückzuschließen und die Rücksicht auf die Verlesung wahrzunehmen. Durchweg sind das die Hinweise darauf, daß das überreichte Original die Vorlage gewesen ist.

Das Gewicht dieses Exemplars verstärkt sich noch durch die Vermerke des Sekretärs der Erzkanzlei auf dem, in der Erzkanzlei zugefügten, Umschlagblatt; in der Mitte:

> Der funf Chur vnd fursten Sachssen || Brandenburg, luneburg, hessen vnd anhalt || furbrachte opinion vnd Bekantnus || Im glawben.

Daneben links: **Exhibitum et lectum altera** (geändert für: **In**) **die || Johannis Baptiste In || praesencia Imperatoris || electorum et aliorum || principum et || statuum Imperii.**

Beide Aufschriften sind von besonderer, feierlicher Vollständigkeit und die Züge bei beiden von auffallender Sorgfalt. Mit beiden zeichnen sich diese Vermerke vor allen andern im Bande aus und damit wird die Konfession selbst hervorgehoben. Der Randvermerk kennzeichnet sie als Reichsakte. Er wird nach der in dem Bande zu beobachtenden Gewohnheit sonst nur überreichten Originalen oder den an Stelle der Originale bei den Akten behaltenen revidierten Konzepten gegeben. Ist er in diesem Falle auf eine Abschrift gesetzt, so kann er nur ausdrücken, was die diesem Exemplare gewidmete besondere Sorgfalt bekundet, daß die Abschrift hier unter den übrigen authentischen Dokumenten im Reichsarchive an der Stelle des Originals zu gelten hatte und daß sie aus dem verlesenen Originale selbst geflossen sein muß.

Die inhaltliche Prüfung des Textes gibt hierfür eine volle Bestätigung.



Man hat übersehen, daß die Textfassung eine durchaus selbständige ist. Sie weist offenkundige Besserungen auf und Zusätze oder Abstriche, die keine andere Handschrift kennt. Man hat den Text als unvollständig bezeichnet. Die Namen der Unterzeichner fehlen. Aber wieviele Handschriften des Bekenntnisses haben sie nicht oder haben sie erst nachträglich erhalten! Es werden auch verschiedene Änderungen vermißt, die in andern Exemplaren gemacht worden sind[1]. Man weist deshalb die Handschrift einem früheren Stadium in der Bildung des Bekenntnisses zu. Aber abgesehen von allem andern — welches Stadium müßte das bei einer Textgestalt sein, die sich als an dem zuerst festgesetzten Tage, „heut Freitag", zu überreichen in der Vorrede gibt, und wie vermöchte man sich zu erklären, daß ein solches Exemplar in die Reichskanzlei gekommen ist?

Wir vermögen nun doch — abgesehen von den Schlüssen, die das Bekenntnis im Reichsarchiv zuläßt — in die fertige Gestalt der deutschen Konfession an einigen Stellen hineinzublicken. Von zwei Seiten her. Bestimmte Änderungen, die einigen Handschriften eigentümlich sind, zumal der zeitlich genauer datierbaren, in die unmittelbarste Nähe des Abschlusses des Bekenntnistextes zu rückenden Nürnberger[2], können nur aus dem fertiggestellten Wortlaute der Konfession stammen. Die Übereinstimmung mit Besonderheiten des Erzkanzlerexemplars ist hier deutlich. Wiederholt fällt sicheres Licht auf das deutsche Original auch von der Seite der Altkirchlichen. Sie hatten den überreichten Text zur Hand. Nur einige Stellen seien bezeichnet, an denen er bei ihnen sichtbar wird. Benützt haben die Konfutatoren für ihre Arbeit fast ausschließlich den lateinischen Wortlaut. Doch ist in dem deutschen Fragment der Konfutation erster Gestalt gegen Ende, in Art. 8 und teilweise in Art. 9 die Fassung des deutschen Bekenntnisses wiedergegeben, und Cochleus hat auf dem Wormser Religionsgespräche, um die mit dem Bekenntnisse vorgenommene Veränderung zu beweisen, sich auf das, wie er ausdrücklich sagt, dem Kaiser übergebene Original[3] berufen und daraus — in lateinischer Übersetzung — einige Artikel wiedergegeben. Diese Proben aus dem überreichten Exemplare schließen jene angeblich den Text vervollständigenden Änderungen aus, die man in der Mainzer Handschrift vermißt hat. Sie bringen einen Wortlaut, der durchweg und gerade auch in den charakteristischen Lesarten völlig mit dem des Exemplars in den Erzkanzlerakten übereinstimmt.

Die Handschrift im Erzkanzlerarchiv gibt also den überreichten und verlesenen Text des Augsburgschen Bekenntnisses wieder. Sie ist in der kaiserlichen Kanzlei geschrieben, um statt des Originals zu den Akten des Reichs gegeben zu werden. Denn auch das deutsche Exemplar der Konfession hatte der Kaiser an

[1]) Vgl. Weber a. a. O I, S. 336 ff.

[2]) Ein allgemeiner Zusammenhang der Nürnberger und der Mainzer Handschrift ist schon früher beobachtet.

[3]) Bertram hat darauf hingewiesen, bei Strobel, Neue Beyträge zur Literatur IV, 1793, S. 43 ff. Es ist Cochleus' Schrift Septem viae praeparatoriae ad ineundam per colloquium concordiam.



sich genommen. Die in sich widerspruchsvolle Erzählung von der Übergabe, die jetzt allgemein gilt, namentlich seit sie auch Ranke übernommen hat, ist ohne Anhalt in den zuverlässigen ältesten Berichten[1]. Nach ihnen hat der Kaiser beide Exemplare zu sich genommen. Von einer Weitergabe des deutschen an den Erzkanzler wissen sie nichts. Daß der Kaiser die Bekenntnisse selbst ergriff und — nach Spalatins Bericht — es ausdrücklich wehrte, daß sie an den Erzkanzler gegeben wurden, ist der öffentlich erneute Ausdruck seines Willens, kraft kaiserlichen Amtes die Entscheidung in der Religionsfrage in seinen Händen zu behalten. Nicht anders war für ihn die Absicht bestimmend, Sorge zu tragen, daß das verlesene Bekenntnis nicht öffentlich verbreitet werde, was er unmittelbar nach der Übergabe sich von den protestantischen Fürsten versprechen ließ. Es ist auch sonst damals geschehen, daß Schriftstücke, die der Reichskanzlei zukamen, in der Hofkanzlei behalten wurden. Erzkanzler und Großkanzler, kaiserliche und Reichskanzlei standen seit geraumer Zeit rivalisierend nebeneinander[2]. Beider Kompetenz und Tätigkeit griff vielfach ineinander ein, und es fand in zahlreichen Fällen eine Auswechslung der Schriftstücke statt. Das ging um so leichter, als die beiden Kanzleien, wenn sie am gleichen Orte waren, wohl gewöhnlich miteinander vereinigt wurden. Das ist gerade für den Augsburger Reichstag bezeugt[3]. Während der Arbeit an der Konfutation erwies sich für die anfangs beabsichtigte deutsche Widerlegung die Kenntnis des deutschen Orginaltextes als nötig, und man möchte vermuten, daß die für die Reichskanzlei in Arbeit befindliche Abschrift hierfür Verwendung fand. Daher die Eile, die sich in der Kopie erkennen läßt. Aus dieser augenblicklichen Verwendung der Abschrift erklärt sich wohl auch das Fortlassen der Namen der Unterzeichner.

Bis auf diese Unterschriften liegt also der authentische Wortlaut des deutschen Bekenntnisses hier vor.

Was das Exemplar der Erzkanzlerakten ausweist, erhält wertvollste Bestätigung, und was es vermissen läßt, ausreichende Ergänzung von anderer Seite, unter den Handschriften vor allen durch die Handschrift des deutschen Bekenntnisses in den Würzburger Reichstagsakten. Deren beide Bände des Reichstages von 1530 enthalten die in Augsburg selbst hergestellten Schriftstücke. Lorenz Fries', des Sekretärs, Hand ist zu erkennen. Neben seinen Vermerken und neben Aktennotizen, die erst nach dem Reichstage bei der Zusammenstellung

[1]) Zusammengestellt sind sie von Kolde a. a. O., S. 738 ff. Zugefügt werden kann noch Ehingers Schilderung, bei Dobel, Memmingen im Reformationszeitalter IV, 1878, S. 32. Die spätere Fassung der Erzählung von der Übergabe ist aus der Reflexion geflossen, daß das deutsche Originalexemplar in das Erzkanzlerarchiv gekommen sein müsse, und aus der Tradition des 16. Jahrhunderts, die das Mainzer Exemplar als das „Original" ansah d. h. als den originalen Text, vereinzelt auch, was sich daraus weiterbildete, als das überreichte Exemplar.

[2]) Für die Zeit des Augsburger Reichstages s. Seeliger, Erzkanzler und Reichskanzleien 1898, S. 98 ff.

[3]) „Irer Maj. und des Reichs canzlei, die beide in ein canzlei gezogen werden sollen", Bericht der Kölner Gesandten vom 20. Juni 1530 (Kölner Stadtarchiv).



der Schriftstücke beigefügt sind, ist eine Hand in den Titeln und Aktenvermerken tätig, die das meiste der Texte in beiden Bänden geschrieben hat. Sie schreibt den Titel und den Schluß des Bekenntnisses, ein anderer Schreiber, der ebenfalls viel in den Bänden geschrieben hat, den andern Teil des Textes. Der Wortlaut ist nicht ohne Fehler. Sie zeigen, daß er, wenigstens zum größten Teile, aus Diktat geflossen ist. Er entstammt derselben Vorlage wie der Text in den Erzkanzlerakten[1], steht aber selbständig neben ihm, berichtigt ihn und wird selbst durch ihn berichtigt. Die Artikelzählung ist auch hier später, wohl bei praktischem Gebrauche der Abschrift hinzugekommen. Gleichzeitig aber mit dem Texte, im gleichen Flusse der Schrift sind die Unterschriften der Unterzeichner angefügt. Noch in der Abschrift lassen sie auch sonst bekannte Eigentümlichkeiten erkennen. Es sind die originalen Unterschriften die hier zugrunde liegen.

Mit dem Zeugnis der Schwesterhandschrift wird aufs neue die Wichtigkeit des Exemplars im Erzkanzlerarchive in helles Licht gerückt. Kein anderes Exemplar ist es, das bei den Religionsverhandlungen in Worms Eck ausgehändigt wurde, der das „Original" in der Mainzer Kanzlei verlangt hatte. Es ist damals bei der Vergleichung der verschiedenen Texte zugrunde gelegt worden[2]. Dies Exemplar ist mit dem gesamten Bande auch auf das Konzil nach Trient geschickt worden und ist von dort zurückgekommen[3]. Es ist äußerlich hinreichend kanzleimäßig legitimiert, schon allein durch die Umgebung, in der es sich befindet, und deshalb haben, zumal bei dem schwankenden Sprachgebrauche, die Mainzer Archivbeamten, die es als „Original" bezeichneten, die Verunglimpfung nicht verdient, die sie bis in die neueste Zeit erfahren haben. Auf die Sache gesehen, haben die protestantischen Fürsten und Theologen des Jahrhunderts der Reformation, insbesondere die Patrone und Verfasser des Konkordienbuches, sowie die folgenden Herausgeber und die späterhin sehr seltenen Verteidiger durchaus recht getan, wenn sie den Wortlaut der Handschrift der Erzkanzlerakten als den rechten, echten Text des Bekenntnisses angenommen haben. Der Textus receptus muß kritisch hergestellt werden, mit Verwertung der besten andern Handschriften, aber er ist der Text der unveränderten Konfession.

Wie das deutsche so ist auch das lateinische Originalexemplar des Bekenntnisses verschwunden, und die letzten Nachrichten die von ihm reden, lassen es als ausgeschlossen gelten, daß es wieder an den Tag kommen wird[4]). Auch eine der deutschen in den Erzkanzlerakten entsprechende offizielle lateinische Abschrift fehlt. Vielleicht daß eine solche in dem wohl lateinische Akten des Reichs-

[1]) Das hat auch Tschackert gesehen.

[2]) Wiederholt lassen sich Vergleichung des überreichten Textes mit dem der Editio princeps in den Handschriften der Konfession feststellen, gerade in den aus altkirchlichem Besitze stammenden, z. B. in der Würzburger.

[3]) Die Angabe über die nach Trient gesandten Erzkanzlerakten des Augsburger Reichstags bei Weber 1, S. 193.

[4]) S. Walz a. a. O.; Hasenclever in Ztschr. für Kirchengeschichte 29, 1908, S. 81ff.



tages enthaltenden Bande des Erzkanzlerarchivs vorhanden gewesen ist, der nach Trient geschickt wurde, aber nicht wieder nach Mainz zurückkam. Dafür läßt sich der lateinische Text, von dem viele Abschriften für die Altkirchlichen auf dem Reichstage angefertigt worden sind, in den Arbeiten der Konfutatoren und auch in den Ausgleichsverhandlungen auf weite Strecken hin verfolgen. Die Bruchstücke nun des Textes, der zumeist in der ersten Konfutation und in Cochleus' und Wesels Beurteilung der Konfession vorliegt, weisen ganz bestimmte Eigentümlichkeiten auf[1]. Zu Rückschlüssen auf den originalen Text hat man diese nur für die Beseitigung der Antithesen in Art. 13 und 18 verwertet. Es gibt aber nicht nur jene Bruchstücke, sondern vollständige Texte, in denen jene Eigentümlichkeiten vorhanden sind. Es sind der Mehrzahl nach längst bekannte Textfassungen, aber fast ausschließlich nicht beachtet oder geringschätzig beiseite gestellt, geradeso wie das deutsche Erzkanzlerexemplar. Auch in der Wissenschaft geschieht es, daß Steine, die von den Bauleuten verworfen sind, Ecksteine werden. Vorangestellt seien drei Handschriften, alle aus altkirchlich-geistlichem Besitze: die Würzburger und die Regensburger[2], dazu eine Straßburger, diese in Karlsruhe[3]. Die Handschriften stammen aus den Reichstagsakten der Bischöfe und sind nach den äußeren Ausweisen noch in Augsburg geschrieben, auf verschiedene Weise entstanden, die Würzburger deutlich nach Diktat niedergeschrieben. Sie tragen alle drei in bemerkenswert eigentümlicher Form die Namen der Unterzeichner des Bekenntnisses. Vielleicht in allen drei, sicher in der Würzburger, haben wir hier Abschriften des übergebenen Textes vor uns, die auf Veranlassung des Legaten, insbesondere für die Konfutatoren hergestellt worden sind[4]. Auf dem gleichen Texte fußt die Ausgabe von Andreas Fabricius, die Coelestinus wiederholt hat[5]. Fabricius sagt ausdrücklich: Confessionem ipsam, non mutilatam, non arrosam, non interpolatam, sed integram, sed de verbo ad verbum ex prototypo, quod Carolo Quinto Caesari fuit oblatum, descriptam collocamus. Der hier und jenen Handschriften zugrunde liegende Text, zu dessen kritischer Behandlung selbstverständlich die zuverlässigen andern handschriftlichen Exemplare herangezogen werden müssen, ist der überreichte Wortlaut der lateinischen Konfession.

[1]) Zu den in der Ausgabe der ersten Konfutation gekennzeichneten sei noch auf Art. 5 verwiesen. Dessen Widerlegung macht deutlich, daß der überreichte Text die Stelle Gal. 3, 14 enthielt. Cochleus' und Wesels Responsio bei Coelestinus, Historia comitiorum, 1597, II, 234 ff.

[2]) Beider Lesarten sind im Corp. reformatorum XXVI verzeichnet.

[3]) Generallandesarchiv (Inventare Bd. III, 1908, S. 36 Nr. 11).

[4]) Die Verwendung bei der Arbeit an der Konfutation zeigt die Würzburger Handschrift besonders deutlich. Sie zeigt z. B. auch die von den Konfutatoren zunächst beanstandete Lücke im Texte des 2. Artikels (Corp. ref. XXVII, 90); das „non" ist später eingetragen im Charakter der Handschrift von Augustinus Marius, der im Gefolge des Würzburger Bischofs nach Augsburg gekommen war.

[5]) Fabricius, Harmonia confessionis Augustanae, 1573 und 1587. Die Stelle aus der Vorrede. Coelestinus a. a. O. Die vereinzelte Zustimmung zu diesem Texte s. Köllner, Symbolik I, 281.



Aus den mancherlei Verschiedenheiten der Lesarten und aus häufigen, auch gemeinsamen Verlesungen läßt sich noch erkennen, daß das Original durchkorrigiert, teilweise schwer zu lesen war und zu Mißverständnissen Anlaß gab. Auf die Korrekturen von Melanchthons Hand wird des Lindanus Äußerung [1] zurückgehen, daß der Codex — haud castigatissime perscriptus — im Brüsseler Archive von Melanchthon selbst geschrieben sei. Der Text selbst des Augsburgschen Bekenntnisses, der hier zu uns redet, ist durchgängig geändert und ist teilweise erheblich verschieden von dem in anderen Handschriften. Er führt das letzte Stadium der Arbeit vor der Übergabe vor Augen und läßt deutlich Maß und Art der Durchbesserungen und Änderungen erkennen, die in letzter Stunde, sicher in dem vorzulegenden Exemplare selbst vollzogen worden sind, um der Textform stilistisch die letzte Feile zu geben und vor allem um in abschwächenden, mildernden und weitest nachgebenden Ausdrücken den Versuch zu machen, mit den äußersten Mitteln den Riß in der kirchlichen Einheit zuzuziehen. Man wird wohl dies Original sich ähnlich vorzustellen haben wie das der Tetrapolitana, nur daß zu der gleichen sorgfältigen graphischen Glättung der Änderungen die Zeit nicht mehr ausreichte. Erst mit der Feststellung des überreichten Textes läßt sich auch der Abstand der für den lateinischen Wortlaut zur Norm erhobenen Editio princeps von dem übergebenen Wortlaute abschätzen und deren Grundlage gewinnen. Der Unterschied ist bei dem lateinischen Text jetzt als ebenso groß zu erkennen, wie bei dem deutschen, und Melanchthon hat außer größeren sachlichen Zufügungen im großen und ganzen die Fassung zur Unterlage genommen, die der Text hatte, bevor er die letzten Änderungen für die Überreichung vollzog.

Auch die Texte der Tetrapolitana sind in den Druckausgaben, aus denen wir sie bisher allein kannten, durchgängig geändert worden. Man erkennt damit aufs neue, wie damals das Bekenntnis verstanden worden ist. Die Bekenntnisse waren damals, als sie in Augsburg überreicht wurden, noch in lebendigem Flusse, und gerade die neugewonnenen Originaltexte geben davon Zeugnis.

Das Einzelne des Beweises und der Literatur auszubreiten und auf die zahlreichen Einzelfragen einzugehen, die mit den erreichten Ergebnissen sich stellen, ist hier nicht der Ort. Und das Gebot des Tages ruft zumal uns Theologen der Hochschule an der Grenze davon fort zu der unmittelbaren Mitarbeit an den besonderen Aufgaben der Zeit. Zu ihnen gehört aber als eine der obersten auch die, uns erinnern zu lassen an die großen Zeiten in der Geschichte unseres Volkes. Eben dahin weist auch das Gebot des Festtages, dem diese Gabe gilt: in die Höhe zu führen, wo immer eines Jeden besonderes Arbeitsgebiet sich eingrenzt, und darum hier zu einem der höchsten Tage, die das deutsche Volk erlebt hat, aufs neue den Sinn zu lenken am Erntetage im Leben des Meisters der Kirchengeschichte Deutschlands.

[1]) Corp. ref. XXVI, 222, Note.



Johannes Brenz in Frankfurt 1535.

Von

Gustav Bossert.

Der Aufenthalt des Haller Reformators in Frankfurt a. M. ist bisher seinen Biographen unbekannt geblieben. Dechent in seiner Kirchengeschichte von Frankfurt seit der Reformation 1, 148 kennt ihn zwar, aber mißkennt dessen Zweck. Und doch hatte Ritter schon 1726 (Evangelisches Denkmahl der Stadt Frankfurt S. 224) beides ganz richtig angegeben und Steitz (Die Melanchthon- und Lutherherbergen in Frankfurt S. 35 f.) hatte auch die Kosten für den Aufenthalt von Brenz und Adam Krafft mitgeteilt. Auf beide Quellen habe ich in den Blättern für württemb. Kirchengeschichte 1906, 107 hingewiesen, aber volle Klarheit konnten erst die mir vom Stadtarchiv Frankfurt zur Benützung auf dem Staatsarchiv Stuttgart mitgeteilten Akten neben Joh. Fichards Annalen (Quellen zur Frankfurter Geschichte 2, 257 f.) geben, die mir erst jetzt bekannt geworden sind.

Die kurze Episode ist ebenso für den Reformator wie für Frankfurt charakteristisch. Diese Stadt befand sich im Herbst 1535 in peinlicher Lage. Sie hatte den Eintritt in den Schmalkaldischen Bund abgelehnt, war also nicht durch den Nürnberger Frieden gedeckt, als sie auf Klage des Erzbischofs von Mainz vom Kammergericht zu 200 Mark Gold und zur Reichsacht verurteilt wurde, weil sie am 23. April 1533 die Messe in der Stiftskirche zu St. Bartholomäus, der Pfarrkirche, und in den anderen Kirchen, auch den beiden Stiften zu Liebfrauen und Leonhard und den drei Klöstern aufgehoben hatte. Der Heidelberger, durch den Kurfürsten von der Pfalz vermittelte Schiedsvertrag vom 10. Mai 1535 ließ dem Rat für die anderen Kirchen freie Hand, in den beiden kleineren Stiften und den Klöstern sollte keine weitere Änderung vorgenommen, aber die Bartholomäuskirche binnen drei Monaten dem dortigen Stift zum katholischen Gottesdienst zurückgegeben werden, weil sie von den römischen Königen begründet und begabt und in der Goldenen Bulle für die Königswahl bestimmt sei. Das Volk und die drei Prädikanten Joh. Bernhardi, gen. Algesheimer, Matthias Limperger und Peter Komberger waren erregt. Der Rat wandte sich an die Häupter des Schmalkaldischen Bundes, Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und Landgraf Philipp von Hessen, und an die Städte Straßburg, Ulm und Nürnberg um Rat und Hilfe, auch



an Albrecht von Mainz um Stillstand des Prozesses beim Kammergericht. Aber die Gefahr der Acht rückte näher, die dreimonatliche Frist war abgelaufen. Der Rat neigte zur Nachgiebigkeit. Denn er hatte inzwischen erfahren, die Universitäten Wittenberg und Marburg hätten der Stadt Bremen geraten, die Messe im Domstift zu gestatten, ja der Landgraf habe im Vertrag zwischen der Stadt Münster und ihrem Bischof am 14. Februar 1533 die Wiederherstellung des Domstifts und dagegen die Überlassung von sechs Kirchen zum evangelischen Gottesdienst bewirkt. Melanchthon, welchen der Rat vertraulich (Winkelmann, Polit. Korrespondenz der Stadt Straßburg 2, 301) wohl durch seinen Schüler Justinian von Holzhausen befragt hatte, riet zur Rückgabe der Kirche an das Bartholomäusstift, da der Rat kein Patronatrecht und keine Gerichtsbarkeit über dasselbe besitze (Winkelmann a. a. O., Enders 10, 256), während Straßburg kräftig zur Standhaftigkeit gegenüber dem Schreckgespenst der Acht mahnte (Winkelmann 2, 302). Der Rat sah klar, erst mußten die Prädikanten und das Volk zu der Überzeugung gebracht werden, daß christliche Gewissenhaftigkeit ohne Verleugnung evangelischer Überzeugung die Wiederherstellung der Messe unter Verzicht auf Eingriff in fremdes Recht gestatte. Aber um diesem Standpunkt allseitige Anerkennung zu verschaffen und Unruhen fern zu halten, fehlte es an einer geisteskräftigen, überlegenen Persönlichkeit. Die Prädikanten lenkten die Blicke des Rats auf Joh. Brenz, von dem sie wohl Beistand für sich hofften. Deshalb sandte der Rat den Ratschreiber Marsteller mit Schreiben d. d. 17. Oktober an den Haller Rat und an Brenz samt dem Schreiben Melanchthons (im Haller Archiv nicht zu finden). Er schilderte seine Notlage und bat um Brenz für 1—3 Monate. Der Haller Rat war nicht sehr erfreut über die Bitte, die er erst am 24. Oktober, wohl auf dringendes Zureden Marstellers, gewährte. Denn Brenz war vom Ende Juli bis jedenfalls 17. September zur Vertretung von Schnepff, der den Herzog Ulrich auf der Reise nach Wien begleitete, in Stuttgart (Pressel, Anecdota Brentiana S. 147. 156; Heyd, Ulrich 2, 26. 28). Nicht mit Unrecht meinte der Rat, die Frankfurter Prädikanten hätten billig sich durch Melanchthons Urteil überzeugen lassen sollen. Dazu schien ihm die Reise für Brenz trotz der Begleitung des Ratschreibers und eines Stadtknechtes nicht ungefährlich.

Brenz, der auf dem Augsburger Reichstag sich durch Melanchthon zu starken Zugeständnissen bewegen ließ, wird schon durch dessen an Hall mitgeteilten Brief und durch den Ratschreiber unterwegs stark in seinem Urteil über die Lage der Dinge in der Mainstadt beeinflußt worden sein.

Inzwischen hatten die Prädikanten am 20. Oktober Luther gegen den Rat und die Wiedereinführung der Messe aufzubieten versucht (Enders 10, 249) und den Rat aufgefordert, selbst auch an Luther zu schreiben. Da nun Brenz länger, als erwartet, ausblieb, entschloß sich der Rat am 27. Oktober wirklich, Luther und zugleich Melanchthon die Notlage ähnlich wie Hall, ja teilweise in wört-



licher Wiederholung, zu schildern und um ihren Rat zu bitten (Enders 10, 250 ff. 258 Anm. e und f.).

Kaum war der Brief nach Wittenberg abgegangen, als Brenz am 28., spätestens am 29. Oktober eintraf. Er erhielt sein Quartier bei Kaspar Schott, einem Mitglied der angesehenen Gesellschaft zum Frauenstein und 1525 Führer der Freiheitsbewegung (Steitz 36, 63. Quellen 2, 177. 183. 192. 195). Die Aufgabe, welche seiner wartete, beschreibt der mitten in den Ereignissen stehende Stadtsyndikus Dr. Johann Fichard mit den Worten, „ut non solum illius consilium audiretur ex ipsis, sed plebs etiam sedatioribus, ut vir modestus erat, concionibus ejus aliquantum a concepta pervicacia, qua restitutionem ecclesiasticorum impediebat, retraheretur mitigareturque (Q. 2, 287). Dieser Aufgabe konnte Brenz am ehesten durch Predigten in der Bartholomäuskirche genügen, deren Wert Fichard, aber auch der Rat anerkannte (Schreiben an Hall vom 4. Dezember), während die Prädikanten, die geistigen Führer des Volks, die in der Wiederherstellung der Messe eine Schädigung des Wohles und des guten Rufes der Stadt und der Ehre Christi sahen (Enders 10, 250) sicher enttäuscht waren, so daß Limperger nach der ersten Predigt voll Unmut an A. Blarer am 10. November schrieb, Brenz gebe sich mehr als Juristen, denn als Theologen (Schieß, Briefwechsel der Blaurer 1, 758). Der Inhalt seiner Predigten läßt sich aus seinem „Consilium in causa religionis“ erkennen, das er dem Rat unterbreitete. Seine erste schriftliche Arbeit war aber eine kritische Beleuchtung der von dem Abgesandten des Erzbischofs, Valentin von Sunthausen, vorgeschlagenen Übereinkunft, welche einige bescheidene Milderungen des Heidelberger Spruches bot, aber in ihrer ganzen Fassung den Geist der Altgläubigen atmete (Q. 2, 257). Brenz suchte alles, was als Anerkennung des alten Wesens oder als Ehrung des Papstes oder sonst verfänglich aussah, zu beseitigen und die ganze Übereinkunft sachte für Frankfurt günstiger zu gestalten, so besonders das Zugeständnis eines evangelischen Predigers in der Bartholomäuskirche. („Korrektion und Milterung der fürgeschlagenen Mittel des Anstands“ und die Zusammenstellung „Fürgeschlagene Mittel des Anstands corrigiert“, beides von Brenz' Hand. Stadtarchiv).

Dann ging Brenz an die Vollendung seines Ratschlags, in welchem er stillschweigend auch die Einwendungen der Prädikanten bekämpfte. Brenz setzt als allseitig anerkannt die Verwerfung der Messe als Sühnopfer für Lebendige und Tote voraus. Der Rat könne sie also nicht mit gutem Willen und Wohlgefallen in der Bartholomäuskirche herstellen. Die Hauptfrage sei vielmehr, ob der Rat die Wiederherstellung auf Befehl des Kaisers, bzw. des Kammergerichts, ohne Verletzung seines Gewissens geschehen lassen könne. Diese Frage bejaht Brenz unbedingt. Denn das Stift liege wohl in der Ringmauer, sei aber durch kaiserliche Fundation, Privilegien und Mandate des Rats obrigkeitlicher Gewalt entzogen. Als Sohn einer kleinen Reichsstadt verbeugt er sich tief vor kaiser-



lichen Urkunden, welche Herrschaftsrechte „mehr begrenzen und sichern, als Häg und Schläg (Landheegen und Schlagbäume), Mauern und Graben", gleichwie Gottes Gebot: Du sollst nicht stehlen, fremdes Gut mehr schütze, als Mauern und eiserne Kisten. Auf den Einwand, daß der Kaiser keine Macht habe, Unrecht und Gotteslästerung zu schützen, erwidert Brenz, der Kaiser habe ja keine Einsicht davon, daß Messe und päpstliche Zeremonien Gotteslästerung seien, sondern halte sie für den höchsten und besten Gottesdienst. Statt gegen den Kaiser zu kämpfen, habe der Christ zu warten, bis der Kaiser die Messe als Unrecht erkenne und widerrufe.

In der ganzen Frage haben eher die Rechtsgelehrten als die Theologen zu urteilen. Damit erkennt Brenz den Spruch des Kammergerichts, des obersten Reichsgerichts, als berechtigt an, während der ganze deutsche Protestantismus gegen dessen Parteilichkeit ankämpfte. Er ahnt auch nicht, daß sich mit seinen Gründen selbst das Wormser Edikt und alle kaiserlichen Mandate als rechts- und wirkungskräftig erklären ließen und der deutschen Reformation ihre ganze Rechtsgrundlage untergraben würde. Statt sich ganz von Melanchthons Urteil bestimmen zu lassen, hätte Brenz selbst die Frage untersuchen müssen, ob denn der Kaiser Patronat und Jurisdiktion über das Stift habe und je ausübe. Die kaiserlichen Privilegien galten dem Besitz, nicht dem Gottesdienst, er müßte denn als Quelle von Einnahmen betrachtet werden. Die Goldene Bulle mit der Bestimmung der Bartholomäuskirche als Ort der Wahl des Königs war soeben vom Kaiser selbst durchlöchert worden, indem er seinen Bruder Ferdinand in Aachen zum König wählen ließ. Die Messe und die Art der Vereidigung der Wahlfürsten ließ sich gegenüber dem evangelischen Kurfürsten von Sachsen nicht aufrecht halten. All die Bibelsprüche, welche Eingriffe in fremdes Amt und Gut verbieten, die Beispiele von Strafen dafür (Korah, Usa, Usia) treffen nicht zu. Denn das selbständige Stift mit seiner Kirche war nicht mehr Eigentum des Kaisers, wie einst die Kapelle Ludwigs des Deutschen.

Brenz geht noch einen Schritt weiter. Selbst wenn der Rat obrigkeitliche Gewalt über das Stift hätte, könnte er dem Kaiser keinen Widerstand leisten, wenn er ihm sein Recht durch das Kammergericht nehme. Denn zum Widerstand gegen seine Obrigkeit habe der Rat keinen Auftrag von Gott wie Ehud und Jehu. Ihm gelte Röm. 13, 2. Matth. 26, 52. 5, 39. Denn er habe seine Gewalt nicht unmittelbar von Gott, sondern vom Kaiser, welcher den Amtsbereich des Rats, also auch dessen Schranke gegenüber dem Stift zu bestimmen habe. Also könne der Rat mit gutem Gewissen sein wirkliches oder beanspruchtes Recht an das Stift fahren lassen.

Der allgemeine Befehl Gottes, das Übel zu strafen (Deut. 13, 33), also auch die Messe als Gotteslästerung fernzuhalten, gelte nur für den Amtsbereich des Rats, wozu das Stift nicht gehöre. Das Ärgernis, welches die Wiedergestattung der Messe errege, sei nicht so schwer als das Ärgernis des Eingriffs



in des Kaisers Recht und des gewaltsamen Widerstands und lasse sich durch Belehrung des Volks heben.

Gegen den Einwand, man soll Gott vertrauen und keine Gefahr fürchten, bemerkt Brenz: Das ist ein guter Sattel, aber nicht auf dieses Pferd. Denn dem Mutwillen und Frevel, also auch dem Widerstand gegen den Kaiser, hat Gott keine Hilfe verheißen. Denn hier gelte nicht Matth. 5, 10, sondern I Petr. 4, 15. Das Beispiel der drei Freunde Daniels, Dan. 3, treffe nicht zu, denn es werde nicht geboten, in die Messe zu gehen, daran zu glauben und darauf zu vertrauen, sondern die Messe wieder zuzulassen. Jene drei Männer haben auch das Götzenbild nicht umgestürzt, sondern auf des Königs Gewissen stehen lassen. Israel habe die Kananiter und Jebusiter im Land geduldet, Mose die Ehescheidung, welche Christus Ehebruch nenne, wegen des Volks Halsstarrigkeit zugelassen. Joseph habe Pharaos Götzen nicht gestürzt. Auf Mose und das goldene Kalb, Hiskias und Josias Eifer gegen die Götzenbilder könne man sich nicht berufen. Denn diese waren selbständige Monarchen, der Rat aber nicht. Es müßte denn Kaiser Maximilian recht haben, der sich für einen besseren König als andere Könige erklärt habe. Denn er sei ein König von Königen, weil Fürsten und Städte Herren sein wollen, welche tun, was sie gelüste.

Die Prädikanten beriefen sich wohl auch auf Ambrosius, der Widerspruch erhob, als ein Bischof zum Wiederaufbau einer von ihm zerstörten Synagoge (in Kallinikum, Theol. Realenc.[3] 1, 144) gezwungen werden sollte, und erklärte, der Bischof solle sich lieber töten lassen, dann sei er ein Märtyrer. Ebenso habe er dem Kaiser Valentinian den Bau einer Arianerkirche gewehrt. Brenz meint, diese Beispiele könnte der Ordinarius (d. h. der Erzbischof Albrecht) mit noch größerem Recht geltend machen. Denn die Zeremonien, welche in St. Bartholomäus wieder eingeführt werden sollten, seien großenteils schon zu Ambrosius' Zeit in der Kirche im Gebrauch gewesen. Erst die Mönche haben sie als verdienstliches Werk, das Sünden büße und ewiges Leben verschaffe, hingestellt, das sei das rechte Papsttum. Aber um die Messe in diesem Sinn handle es sich nicht für den Rat, sondern um die äußerlichen Zeremonien. Wider die äußerliche Handlung streite das Evangelium nicht. Das Sophisma, das sich Brenz hier gestattet, ist unfaßlich. Er konnte doch nicht annehmen, daß die Messe jetzt in anderem Sinn und Geist gehalten werde als 1533 und die Stiftsherrn ihren eigentlichen Kern und ihre bestechende Gewalt über das Volksgemüt preisgeben werden.

Dagegen zweifelt Brenz mit Recht an der Vorbildlichkeit des Verhaltens des h. Ambrosius gegen den Kaiser, der befürchten mußte, ein Wort des Bischofs werde seine Krieger zur Empörung reizen. Die guten heiligen Väter haben wohl großen Eifer Gottes gehabt, aber nicht alleweg secundum scientiam. Man könne also ihrem Vorbild nur bei ausdrücklicher Übereinstimmung mit Gottes Wort folgen.

Zum Schluß faßt Brenz seinen Rat dahin zusammen: Man soll auf dem Bekenntnis des Evangeliums und dem rechten Gebrauch der Sakramente beharren und Leib und Gut dran wagen, aber der rechte Glaube fordere auch, daß man niemand das Seine vorenthalte und der Rat deshalb dem Kaiser auf seines Gewissens Gefahr das Stift zustelle.

In dem Begleitschreiben zu seinem Ratschlag spricht Brenz noch die Hoffnung aus, Gottes Gnade könne noch aus dem Bösen Gutes schaffen und noch ein unvorgesehenes Mittel schicken, wodurch der Pfaffen Messe unterbleibe. Aber in hohem Grad fällt auf, daß Brenz wohl stillschweigend voraussetzt, daß die Predigt und der evangelische Gottesdienst in der Stiftskirche nicht gehindert werde, obwohl das der Heidelberger Schiedsspruch nicht enthält, aber mit keinem Wort deutet er, der große Praktiker, an, wie er sich dieses Nebeneinander denkt. Noch auffallender ist, daß er übersieht, daß die Stiftskirche die einzige Pfarrkirche war und sich darum nicht mit den bischöflichen Kirchen in Bremen und Münster, wohl aber mit der Stiftskirche in Ansbach, Nürnberg, Stuttgart, Tübingen und wohl auch in Wittenberg vergleichen ließ, gegen deren Verharren bei der Messe Luther die schärfsten Angriffe gerichtet hatte. Hätte Brenz beachtet, daß die Stiftskirche Pfarrkirche war, daß es sich also für den Rat um Fürsorge für evangelischen Gottesdienst der ganzen Gemeinde handelte, dann hätte er sich notwendig erinnern müssen, was er am 1. Juni 1529 dem Markgrafen Georg von Ansbach geschrieben hatte („Ursach, warumb ein Christenlicher fürst in seiner dition vnd landschafft Christlich gotsdienst anzurichten verschaffen soll". Pressel, An. Brent. S. 40 ff.). Das Vorbild des Königs Josaphat, welches Brenz Georg vorhielt, galt trotz des Unterschieds in der Größe des Gebiets auch dem Rat. Beide aber standen zum Kaiser im gleichen Verhältnis.

In seiner Ansicht mochte Brenz durch das Schreiben Melanchtons vom 5. November bestärkt werden, in welchem er die Prediger aufs neue darauf hinwies, daß der Rat kein Patronatrecht über das Stift besitze, also die Wiedereinführung der Messe nicht hindern könne, ohne mit seinem Widerstand einen Weltbrand von Krieg über ganz Deutschland zu erregen. Nach dem Vorbild der alten Christen zur Zeit Julians, der den Götzendienst wieder belebte, sollten sie still dulden. (Ungedruckt, Stadtarchiv Frankfurt, mir aus Nik. Müllers Nachlaß gef. mitgeteilt durch Prof. D. P. Flemming in Pforta). Dagegen hätte Luthers Brief an die Prediger vom 10. November auf Brenz abkühlend wirken sollen. Denn hier nennt Luther das, was Brenz riet, papistare und epicurare nach Welt Art und schreibt voll Unmut und Mißtrauen in die Absichten des Rates: Sinite eos facere, quod possunt vel volunt. Non posui spem evangelii mei in Francofordiam vestram (Enders 10, 269).

Die Prädikanten konnte Brenz' Gutachten keineswegs befriedigen, da er das Bedürfnis der Gemeinde ganz unberücksichtigt ließ. Darum mochten sie mit Sehnsucht auf die Ankunft M. Adam Kraffts, gen. Fulda, von Marburg warten.



Ihn hatte der Rat ebenfalls am 17. Oktober für 1—3 Monate vom Landgrafen erbeten. Dieser antwortete am 26. Oktober, er könne Krafft höchstens für einen Monat beurlauben, da er ihn wegen seiner vielen Geschäfte nicht länger entbehren könne. (Polit. Archiv des Landgrafen Philipp Nr. 773. Gef. Mitteilung des Staatsarchivs Marburg). Krafft muß ziemlich später als Brenz nach Frankfurt gekommen sein, denn Fichard, der um den 20. November nach Halle zum Erzbischof Albrecht ging, weiß nichts von Kraffts Anwesenheit in Frankfurt, ebensowenig erwähnt sie Limperger in seinem Brief an Blarer vom 10. November.

Krafft teilte mit Brenz das Quartier bei Kaspar Schott und stimmte ganz mit ihm in der Auffassung der Lage überein. Beide brachten die drei Prädikanten, mit denen sie in der Verwerfung der Messe übereinstimmten, zu dem Zugeständnis, daß die Frage, ob der Rat Macht über das Stift und also auch das Recht zur Unterdrückung der Messe habe, nicht von den Theologen aus der Schrift, sondern von den Rechtsgelehrten aus den weltlichen Rechten und von der weltlichen Obrigkeit aus ihren Privilegien und Verträgen zu entscheiden sei. Sollte erwiesen werden, daß der Rat kein Recht über das Stift habe, dann sei der Rat doch verbunden, alle ordentlichen, rechtmäßigen Mittel anzuwenden, um die Messe aus der Stadt fern zu halten. Sollte aber das unmöglich sein, dann möge der Rat, statt in ein fremdes Amt zu greifen, die Wiedereinsetzung des Stifts in seine Rechte und Gottesdienste ohne Nachteil des Gewissens dulden. Brenz war Sieger geblieben.

Das zeigt auch der Ratschlag, welchen Adam Krafft erst nach Brenz' Abreise, jedenfalls erst nach dem Bekanntwerden des Ergebnisses der Verhandlungen mit dem Erzbischof in Halle (27. November ff.) und der Rückkehr der Ratsboten von Halle (nach dem 7. Dezember, Enders 10, 271, wo statt Schwäbisch-Hall Halle zu lesen ist) abfaßte und dem Rat übergab. Krafft, der sich bescheiden als einfältigen und schlechtgelehrten Mann bezeichnet, beweist eine große Schriftkenntnis und einige selbständige Gedanken im ersten Teil, in welchem er ganz im Anschluß an Brenz den Heidelberger Abschied behandelt. Er zeigt, der Rat habe kein Recht, über fremdes Eigentum zu verfügen, sonst könnte er auch die Messe in Mainz abschaffen wollen. Er könne also die Wiederherstellung der Messe in St. Bartholomäus ohne Gewissensverletzung dulden. Die biblischen Beispiele von Brenz, daß Fromme heidnisches Wesen neben sich geduldet haben, vermehrte er noch um viele weitere.

Im zweiten Teil wandte sich Krafft gegen den harten Bescheid des Erzbischofs bei den Verhandlungen in Halle, wo er das frühere durch Valentin von Sunthausen erteilte Zugeständnis zurücknahm, daß ein friedlicher, nicht schwarmgeistiger Prediger in der Bartholomäuskirche zugelassen werden solle; denn zweierlei Religion in der Kirche erschien ihm jetzt unstatthaft, auch könnten die lutherischen Prediger ihre Art nicht lassen, die alten Zeremonien zu hindern und zu verwerfen. Demgegenüber betont Krafft, die Stiftskirche sei Pfarrkirche,



in welcher sonntäglich das Evangelium, wenigstens eine Viertelstunde lang „nach dem buckstaben, historien und geschicht" gesagt werde. Er mahnt daher, dem Erzbischof mit Ernst zu erklären, die Gemeinde wolle bei diesem von altersher unangefochtenen Recht auf das Evangelium und bei ihrer Pfarrkirche bleiben. Freilich war die evangelische Predigt etwas anderes als das Evangelium in der alten Kirche. Sollte dieses Recht nicht sich festhalten lassen, dann riet Krafft zur Einteilung der Stadt in Pfarrbezirke nach dem Vorbild von Magdeburg und Erfurt und Ausstattung der andern Kirchen mit Pfarrechten. So lasse sich das Volk stillen. Dieser Vorschlag war sehr praktisch, aber wurde nicht befolgt.

Nach allen bisherigen Darstellungen müßte man annehmen, der Ratschlag von Brenz und Krafft habe vollen Erfolg gehabt. Der Rat habe im November die Bartholomäuskirche dem Stift zurückgegeben und die Messe wieder zugelassen. Aber das ist jedenfalls zu früh. Denn Krafft wußte bei Abfassung seines Ratschlags nichts davon, und dieser kann nicht vor dem 7. Dezember vollendet sein. Die ganze Tradition aber ist vollständig unhaltbar, was ich an anderem Ort nachweisen zu können hoffe. Es ist jetzt ganz sicher, daß der Ratschlag der beiden Theologen vergeblich gewesen sei, nachdem dem Rat am 12. Dezember in Schmalkalden die Aufnahme in den Schmalkaldischen Bund in bestimmte Aussicht gestellt worden war. Die Messe kam erst im Interim wieder nach Frankfurt.

Der Brenz vom Rat in Hall gewährte Urlaub eines Monats war abgelaufen, ja überschritten, als ihn der Frankfurter Rat mit einer Ehrengabe von 50 fl., die auch Krafft erhielt (Dechent S. 148 Anm.), am 4. Dezember entließ. Sein längeres Ausbleiben entschuldigte er beim Haller Rat und dankte ihm für die Überlassung seines Predigers unter warmer Anerkennung seiner wertvollen Dienste in Predigten und Ratschlägen (Schreiben vom Samstag nach Andreä, Stadtarchiv Frankfurt). Geleitet von einem Frankfurter Stadtknecht, kehrte Brenz mit dem Auftrag heim, sich nach einem tüchtigen Theologen umzusehen, den man in Frankfurt zum Superintendenten machen könne, den der Rat wohl als Gegengewicht für die drei Prädikanten nötig hielt.

Ein eigenartiger Abschnitt im Leben des Reformators war damit abgeschlossen. Er bildet eine beachtenswerte Parallele zu seinem Verhalten an der Seite Melanchthons in Augsburg 1530 und zu seinen Bedenken gegen den Eintritt in den Schmalkaldischen Bund und bestätigt die Schilderung seiner religionspolitischen Haltung durch Alfred Hegler in seiner Festrede zum Tübinger Brenzjubiläum 1899 S. 11 in vollstem Maße.



V.

Zur neueren Kirchengeschichte.

Zur Geschichte des Reformationsfestes.

Von

Karl Schornbaum.

Bereits am 12. Oktober 1729 beriet das geistliche Ministerium der Stadt Nürnberg über die Feier der 200. Wiederkehr der Übergabe der Augsburger Konfession. Mit gutem Grund sah man vorerst von bestimmten Vorschlägen ab; wichtiger erschien, inzwischen die Gemeinden mit ihrem Inhalt vertraut zu machen. Die Geistlichen erboten sich, das ganze Jahr hindurch sie in ihren Predigten zu behandeln, wünschten aber das gleiche auch von den Vesperpredigern und den Landgeistlichen; auch hielten sie die Herausgabe einer neuen Auflage der Augustana nach dem Drucke von 1630[1] unter Beigabe der drei ökumenischen Symbole in Kleinoktav mit leserlichen Lettern, auf dem Titel das Nürnberger Stadtwappen, für zweckmäßig. Die Aufstellung des Korrektors sollte mit besonderer Sorgfalt geschehen; die Revision wollten sie selbst übernehmen. Am folgenden Tag erhob der Rat diese Vorschläge unverkürzt zum Beschluß. Das Landpflegamt nahm sich noch besonders um die Sache an. Am 10. November erging an die ihm unterstellten Landgeistlichen eine genaue, von dem Antistes und Prediger an U. L. Frau Joachim Negelein[2] verfaßte Instruktion. „Um den Leuten einen deutlichen Begriff von der A. K. zu geben, genüge das Vorlesen derselben am 24. und 25. Juni nicht. Mit Beginn des neuen Kirchenjahres sollten die Geistlichen dahin trachten, ‚daß bei Erklärung der Evangelien in Erwählung einer neuen Methode und Lehrart auch die Worte der A. K. mit angeführt würden‘. Thesen und Antithesen seien so deutlich als möglich, doch unter Vermeidung aller

¹) Confessio oder Glaubens Bekañtnuß ... Gedruckt bey Simon Halbmayern. Stadtbibl. Nürnberg: Bibl. Nor. Will. II, 171.

²) Chr. Hirsch, Ministerium ecclesiasticum Norimbergense in urbe et agro jubilans, Nürnberg 1730, S. 25; G. A. Will, Nürnbergisches Gelehrtenlexikon III, Nürnberg und Altdorf 1757, S. 12ff. VII, 15f.



unnötigen Disputationen, zu behandeln. Besonders an den Orten, in deren Nähe Katholiken wohnten, seien alle Heftigkeiten zu unterlassen. Bei Katechisationen und Kinderlehren habe man sie ebenfalls heranzuziehen; besonders wäre zu zeigen, wie sie die Lehren des Katechismus enthielte; Katechumenen, die ein gedrucktes Exemplar hätten, sollten angehalten werden, selbst nachzulesen; bei dieser Gelegenheit solle man auch von ihrer Geschichte Kunde tun. Die Gemeinden wären anzuweisen, für die reine Lehre zu danken und um ihre Erhaltung zu bitten; an das Spotten der Katholiken sollten sie sich nicht kehren"[1]. Am 23. November übersandte man durch die Pfleger jedem Pfarrer ein Exemplar der inzwischen bei Felsecker gedruckten und von Negelein revidierten[2] Neuauflage der Augsburger Konfession: Confessio Oder Glaubens-Bekanntnuß, Welche zu Augspurg Anno 1530. den 25. Junii Käyser Carol dem V. von etlichen Chur-Fürsten und Ständen übergeben worden. יְהוָה Nürnberg bey Adam Jonathan Felßecker. 1730[3]. Außerdem wurden alle Geistliche angewiesen, einen kurzen Entwurf ihrer Predigt vom 1. Advent und „folgend von ihrer ganzen für das Jahr 1730 auf die A. K. miteingerichteten Methode und Lehrart" einzusenden. Diesem Auftrag kamen sie auch alle nach. Die einen sandten kürzere, die anderen eingehendere Dispositionen ihrer Predigten (z. B. Michael Göchäus, Pf. zu Entenberg, und J. Ulr. Meyer, Pf. in Fischbach), andere skizzierten mehr oder minder ausführlich den Gedankengang ihrer Predigten (z. B. G. A. Holst, Pf. in Alfeld). Eine ganze Predigt sandten nur Sigm. Bachmeyer, Pf. in Lichtenau, und Wilhelm Höfler, Diakonus zu Hersbruck. In der Einleitung kamen die meisten auf die Bedeutung des neuen Kirchenjahres zu sprechen; in der Predigt wiesen sie gelegentlich nach, wie der oder jener Artikel der A. K. (meist Art. III) mit der Lehre der Heil. Schrift übereinstimme. Georg Beck, Pf. zu Velden, und Joh. Andr. Rummel, Pf. zu Immeldorf, entwarfen einen genauen Plan, wie sie das ganze Jahr hindurch die einzelnen Artikel in ihren Predigten behandeln wollten. Durch Verlaß des Landpflegamtes vom 11. Januar 1730 bekamen noch alle Pfarrer ein Exemplar des von Joachim Negelein verfaßten Katechismus: Augspurgischer Confessions-Jubel-Catechismus das ist zweyhundert Fragen und Antworten zur Augspurgischen Confession. Nürnberg bey Adam Jonathan Felßecker[4]. Der Rat wurde bald wieder an diese Angelegenheit erinnert; Reutlingen bat um Auskunft, wie man 1630 diese Jubelfeier in Nürnberg begangen hätte. Im Unterschiede aber von anderen evangelischen Ständen scheint man in Ratskreisen Bedenken getragen zu haben, eine besondere Feier zu veranstalten; man wollte sich im Rahmen der

---

[1]) Nürnberger Stadtbibliothek: Bibl. Nor. Will. II, 397.

[2]) Zusammen mit dem Antistes an Heil. Geist Joh. Herdegen; s. das Protokoll über den Kirchenkonvent 18. Nov. 1729. Germ. Museum: Ms. Merkel. 1040 a.

[3]) Exemplar z. B. Stadtb. Nürnberg: Bibl. Nor. Will. II, 175 a.

[4]) Exemplar z. B. Stadtb. Nürnberg: ebd. II, 175 c.

Veranstaltungen von 1630 bewegen[1]. Es waren politische Gründe: die Rücksicht auf den Kaiser und die katholischen Reichsstände. Eine einheitliche Feier unter den evangelischen Ständen des Fränkischen Kreises, wie sie der Ansbachische Gesandte von Seefried anregte, lehnte man deshalb kurz ab (4. Mai 1730). In den Kreisen der Geistlichkeit scheint vor allem große Mißstimmung darüber geherrscht zu haben. Als der Ephorus G. Ph. Mörl, Prediger bei St. Sebald[2], das 1630 abgelesene Gebet zur zeitgemäßen Umänderung im Auftrag des Rates sämtlichen Gliedern des Ministeriums übergab, brachte D. J. J. Pfizer, Prediger bei St. Ägydien[3], dies offen zum Ausdruck. Er schlug vor: in geziemender Bescheidenheit die Bitte vorzubringen, „daß doch die bevorstehende Jubelfeier nicht so kurz mit einem einzigen Tage abgebrochen würde und ihre Kirche gegen andere evangelische Gemeinden so gar kahl stehen müßte". „1630 habe man einen besonderen Tag zum Jubiläum bestimmt. Da heuer der 25. Juni ein Sonntag wäre, könnte man am N. M. nur die A. K. verlesen und nicht einmal eine Predigt halten. Im Hinblick auf andere evangelische Stände solle man zum mindesten das Jubiläum an 2 Tagen begehen; wohl würde man nun mit dem Johannitag 3 Feiertage haben; aber eine nur alle 100 Jahre vorkommende Solemnität verdiene auch etwas besonderes." Alle traten auf seine Seite; besonders Negelein. „Der Ephorus hätte in dieser Sache eine Konferenz einberufen sollen; schon 1717 habe man überall von der Nürnberger Kaltsinnigkeit nicht zum besten geredet; mancher sähe es allerdings gar nicht ungern, wenn man heuer nicht einmal einen besonderen Feiertag anordnen müsse; zum mindesten solle das Jubiläum auch noch am Montag begangen werden" (17.—20. April 1730). Der Konvent trat wirklich zusammen; Pfizers Anregung, die Jubelfeier am Sonntag und Montag, den 25. 26. Juni, zu begehen, den Johannitag zur Vorbereitung zu benutzen, fand überall Zustimmung; ebenso seine eingehenden Vorschläge über die Vornahme der Feier. Den Johannitag dachte er zur rechten Vorbereitung zu verwenden; „die Hauptmaterien nicht in ihren Umständen ausführen, sondern mit Erweckung der Herzen nur berühren". Texte V. M.: Lobgesang Zacharie, N. M.: 1 Sam. 7, 12. Jos. 3, 5. ψ 57, 8. 9. Der Sonntag sollte dienen zum Dank „für die Wohltat der von den Vorfahren freudig bekannten und bis daher gnädig erhaltenen Wahrheit". Den Unterschied von anderen Sonntagen solle nur die Wahl eines besonderen Evangeliums und Epistel in der Frühmesse und Tagamt (ψ 76 u. 89) und besonderen Textes zur Predigt: Ps. 105, 1—5. Matth. 11, 25. 26. Col. 1, 12 zum Ausdrucke bringen. Am N. M. sollten die ersten 21 Artikel der A. K. verlesen werden und nach dem Gesang: „Nun bitten wir den heil. Geist" zur „Ermahnung zur Beständigkeit in der erkannten Wahrheit" über Hebr. 10, 23/24.

---

[1]) Fr. L. von Soden, Kriegs- und Sittengeschichte der Reichsstadt Nürnberg, Erlangen 1862, III, 126.

[2]) 1674—1750. Hirsch a. a. O. 1 f.; Will II, 628. VI, 435.

[3]) 1684—1759. Hirsch a. a. O. S. 30 f.; Will III, 160. VII, 151.

1 Petr. 3, 15. Ps. 119, 46. 47 gepredigt werden. Am Montag solle eine „Ermunterung zum heiligen Wandel nach der erkannten Wahrheit" die Grundlage der Predigt bilden. Texte: Phil. 1, 27. Jud. 20. 21. Joh. 17, 17. Ps. 93, 5. In der Kirchenlehre solle man die 31. Lektion des Kinderlehrbüchleins[1] zur Grundlage einer eingehenden Besprechung machen, N. M. mit Verlesung der letzten 7 Artikel und einer kurzen Schlußermahnung das Fest beenden. Auf dem Lande hätten an Stelle der Nachmittagspredigten Katechisationen zu treten. Auch für die Lieder machte er schon bestimmte Vorschläge[2]. Wohl den Bemühungen des obersten Kirchenpflegers Hier. Wilh. Ebner ist es zu verdanken[3], wenn der Rat am 4. Mai 1730 den Anregungen der Geistlichen folgend Johanni, Sonntag und Montag (25. 26. Juni) für die Feier des Jubiläums bestimmte. Bereits am 12. Mai bekamen die Geistlichen die von Pfizer vorgeschlagenen Texte zur einstweiligen Information zugesandt. Am 15. Mai faßte man die nötigen Beschlüsse über die äußere Feier dieser Tage: die Einstellung sämtlicher Arbeiten und aller Lustbarkeiten und stimmte prinzipiell den vorgelegten Entwürfen der Ankündigung des Festes, des Kirchengebetes und der ganzen Anweisung für dasselbe zu. Vom 25.—27. Mai und am 31. Mai machte man sich über den Wortlaut der zu erlassenden Anordnungen schlüssig: Zuerst (25. Mai) behandelte der Rat das Mandat bezüglich der äußeren Festesfeier; am folgenden Tage befaßte er sich mit „der Vermahnung und Erinnerung, so von den Kanzeln abzulesen", der Proklamation vom 11. Juni, und dem Gebet; am 27. Mai mit der genauen Anweisung der Festfeier, am 31. Mai endlich mit der Intimatio vor Ablesung der Augspurgischen Confession. Sämtliche Verordnungen wurden, in einem besonderen Büchlein: „Erbauliche Anstalten zu dem solennen Dank- und Bußfest. Nürnberg. Joh. Dan. Endter 1730"[4] zusammengefaßt, am 9. Mai den Pfarrern durch die Pflegämter übermittelt. Der Rat hatte zu den Vorschlägen der Geistlichen noch besondere, vom Prediger Joh. Herdegen[5] verfaßte „Cantaten" hinzugefügt, die bei „einer convenablen Musique zu Unterhaltung und Erweckung der Andacht gebraucht werden sollten. Seine Zustimmung hatte er um so leichter geben können, weil Pfizer den Charakter des Festes als Dank- und Bußfest beizubehalten sich bemühte, auch für Mandat, Proklama, Intimation und Kirchengebet fast ganz auf das Jahr 1630 zurückgegriffen wurde[6]. Die

[1]) Zur Geschichte des Nürnberger Kinderlehrbüchleins s. K. Chr. Hirsch, Die Verdienste der Stadt Nürnberg um den Katechismum Lutheri, Nürnberg 1752.

[2]) Stadtbibliothek Nürnberg: Bibl. Nor. Will. VIII, 1141.

[3]) J. P. Röder, Memoria Ebneriana, Norimbergae 1753, S. 39. Zu Ebner auch Will I, 320. V, 268. VIII, 448.

[4]) Bibl. Nor. Will. II, 175 d und 399; Nürnberger Kreisarchiv: Mandate 1719—34.

[5]) 1692—1750. Hirsch l. c. S. 40f.; Will II, 91. VI, 64.

[6]) Die Verordnungen von 1630 befinden sich in dem Büchlein: „Angeordnetes Nürmbergisches Danck vnd Bußfest Wegen der Confession oder Glaubensbekanntnuß ... Gedruckt zu Nürmberg bey Simon Halbmayern" o. J. Bibl. Nor. Will. II, 174.



in der Nürnberger Freisch wohnenden Katholiken erhielten laut Beschluß vom 10. Juni die Weisung, sich am Montag aller Feldarbeit zu enthalten.

Gemäß diesen Vorschriften wurde nun im ganzen Nürnberger Gebiet das Jubiläum gefeiert. Auch in den Landstädten wußte man die Feiern würdig auszugestalten. So begnügte man sich in Hersbruck nicht damit, alle deutschen Gesänge von Zinken und Posaunen begleiten zu lassen und in den Gottesdiensten die Kantaten des Predigers Herdegen vierstimmig mit Trompeten, Pauken, Violinen und Hoboen zum Vortrag zu bringen. An Johannitag wurde schon V. M. der Lobgesang Zachariä mit Trompeten und Pauken „musiziert". Besonders feierlich gestaltete man den Hauptgottesdienst am Sonntag. Nach dem praeloquium sang man: Ach bleib mit deiner Gnade; nach der Predigt wechselsweise sowohl mit Trompeten und Pauken als auch mit Zinken und Posaunen: Herr Gott dich loben wir. Um 12 Uhr brachte das Schulkollegium zuerst auf der oberen Seite, dann auf dem unteren Umgang des Rathausturmes eine besondere Arie unter Trompeten- und Paukenbegleitung zum Vortrag, worauf man: Allein Gott in der Höh sei Ehr bzw. Nun danket alle Gott mit Zinken und Posaunen sang. Um 9 Uhr abends war der Turm illuminiert. Mit Waldhörnern, Hoboen, Bassonen brachte das Schulkollegium folgendes Konzert zum Vortrag:

Tutti: So man von Herzen glaubt, so wird man gerecht;
und so man mit dem Munde bekennet, so wird man selig.

T. et B.

Gottlob der Tag ist heut erschienen, || der unser Zung zum Rühmen löst,!
Wer sollt sich nicht der Freud bedienen, || die uns entzückt, erquickt und tröst?
Zweihundert Jahre sind erlebet, || Seit deme die Confession,
Noch Veste steht und noch nicht bebet, || Von Jesu Christo, Gottes Sohn.

2. Canto.

Stimmt fröhlich zusammen ihr Kehlen,
Ihr müsset die Werke des Höchsten erzählen! Fin.
Gott zu Ehren muß erklingen,
Euer Halleluja singen!

Tutti.

Halleluja. Halleluja . . .
Gott zum Preise muß erklingen, Euer Halleluja Singen! Da capo.

2. Alto.

Was die Bekenner mit dem Herzen || und mit dem Mund bekannt, ist rein. Fin.
Die reine Lehr hat Gott erhalten; || denn seine Wahrheit wanket nicht.
O Jesu laß uns nicht erkalten, || wenn gleich der Feind tobt, brennt und sticht!
Laß bei Verfolgung und bei Schmerzen, || Dein Wort uns Trost und Labsal sein. Da capo.



Chorus.

So laßt uns alle fröhlich sein.
Und in dem Herrn sich freun.

Nachdem es zuerst auf dem oberen Kranz samt dem Lied: Ach bleib mit deiner Gnade gesungen war, wiederholte man es auf dem unteren. In das Schlußlied: „Sei Lob und Ehr mit hohem Preis“ stimmte die große Menge auf dem Markte mit ein. Am N. M. hatten die beiden Söhne des Pflegers J. Fr. Pömer sich mit besonderen Reden „zum Wohlvergnügen des Auditoriums rühmlichst“ hören lassen, wofür sie mit 2 silbernen Medaillen ausgezeichnet wurden.

In seinem Jubelkatechismus hatte Negelein folgende Frage (196) eingefügt: Soll und kann man nicht auch außer dergleichen sollennen Jahrgedächtnis der A. K. eingedenk sein und bleiben und wie ist das anzufangen? Er gab folgende Antwort. „An etlichen Orten in der evangelischen Kirche wird jährlich die A. K. öffentlich stückweise verlesen und darüber Predigt gehalten; damit wäre nun billig fortzufahren, solche Gewohnheit auch an mehr Orten einzuführen.“ Solche Stimmungen wurden durch den Verlauf der Jubelfeier immer mehr bestärkt. Im Kirchenkonvent vom 24. November 1730 kam der oberste Kirchenpfleger Ebner wiederum auf das Jubiläum zu sprechen und betonte noch einmal die Pflicht des Dankes, besonders jetzt, wo das Kirchenjahr zu Ende ginge. Gegen 1530 und 1630 sei ein völliger Umschwung eingetreten. Noch vor 100 Jahren habe man mit dem starken Widerstand der Katholiken gegen die Feier rechnen müssen. Antistes Mörl betonte hierauf die Notwendigkeit, „die bisherige Lehre und Erklärung der A. K. fortzutreiben.“ In Erinnerung an den Nutzen, den die Katechismuspredigten in Halle im Gefolge hätten, riet er, die Fastenprediger mit der Erklärung der A. K. zu betrauen; die 6 Prediger sollten die A. K. unter sich austeilen und ein jeder seinen Teil kurz in der Wochenpredigt erklären; in 2—3 Vespern könnte sie abgelesen werden; ob man nicht in Nürnberg wie in Sachsen ein jährliches Reformationsdankfest halten könne? Crescentibus beneficiis crescant etiam gratiarum actiones. Die Geistlichen stimmten alle bei. G. Jer. Hofmann, Prediger bei St. Lorenz[1], meinte, vorher hätten kaum 100 die A. K. gekannt. Negelein wünschte noch nähere Beratung. Besonders ob ein „sonderlicher Augsburger Konfessionstag zu halten sei“, sei zu überlegen; gar zu oft von der A. K. zu handeln, sei auch nicht gut. 4 Wochen vor dem 25. Juni sollten die Schulen mit der A. K. sich befassen. Ebner versprach die Sache dem Rat zu unterbreiten; in den Schulen hätte man schon die versus memoriales und ein Lied von der A. K. traktiert[2]. In einem be-

[1]) 1670—1752. Hirsch S. 16; Will II, 182. VI, 113.

[2]) Germ. Museum Ms. Merkel. 1040 a. Die Verse sind wohl von Rektor Vogel verfaßt: Aug. Conf. Articuli XXI cum conclusione atque abusus VII una cum Epilogo versibus olim quaternis comprehensi. Will, Bibl. Nor. II, 177. Das Lied ist wohl das bekannte: Ach Gott im Wesen eins und doch drei in Personen. Will, Bibl. Nor. II, 178.



sonderen Konvent der obersten Geistlichen wurden nun 4 Vorschläge laut: 1. an einem besonderen Tage mit besonderen Eingangs- und Schlußworten die A. K. vorzulesen; 2. in einer Woche den ganzen Inhalt der A. K. durch die 6 Prediger behandeln zu lassen; 3. eventuell sollte dies innerhalb 6 Wochen in 6 Predigten geschehen; 4. beim Verbleiben bei einem Tage solle man den Sonntag vor oder nach dem 25. Juni wählen. Man einigte sich dahin, gemäß dem Beispiel von Sachsen, wo der 31. Oktober gewählt worden war, jährlich an einem besonderen Tag, dem 25. Juni, das Gedächtnis der A. K. zu feiern. In der Frühpredigt solle ein besonderer Text erklärt und N. M. die A. K. abgelesen werden. Wenn dies Verlesen zu lange daure, könne man sich mit einem „paraphrastischen Vortrag der A. K. oder einer Auswahl der ‚vornehmsten Contenta'" begnügen; eventuell könne man in 2 Jahren zuerst die ersten 21 Artikel, dann die 7 anderen zum Vortrag bringen. Negelein hatte Befürchtungen, ob man das Ziel, den jährlichen Gedächtnistag, erreichen würde[1]. Und daran scheinen wirklich die Ratsherren Anstoß genommen zu haben, während sie andererseits gegen eine reichere Ausgestaltung des Festes gar nichts einzuwenden hatten. Nach längeren Beratungen der Prediger, Scholarchen und Kirchenpfleger, an denen wieder Ebner vor allem Anteil genommen zu haben scheint, wurden am 1. Juni 1730 folgende Vorschläge der Geistlichen genehmigt. „Zur Begehung eines denkbarlichen Angedenkens der übergebenen A. K." solle am Sonntag, der dem 25. Juni immer zunächst sei, ein besonderes Fest gehalten werden. Nach Ankündigung auf der Kanzel am Sonntag vorher wäre in den 6 Wochenpredigten dir A. K. zu behandeln. Am Festtag sei früh ein besonderer Text zu wählen, N. M. in der Vesper entweder die 21 Lehrartikel oder die 7 letzten unter Beifügung einer Vorrede und einer „schicklichen" Ermunterung vorzulesen. Wie andere Feiertage solle man zur Auszeichnung Figuralgesang nehmen. Die Schulen hätten sich um diese Zeit mit dem Inhalt des Bekenntnisses vertraut zu machen[2]. An 12. Juni 1731 erließ das Landpflegamt noch eine nähere Instruktion an die ihm unterstellten Geistlichen. „Der Vortrag des göttlichen Wortes sei nicht nur an den 2 Festtagen, sondern auch das ganze Jahr hindurch nicht ohne viele Erbauung und Nutzen gewesen. Die gottselige und dankbare Erkenntnis solcher Güte Gottes habe die Herzen des Magistrats dahin gelenkt, auf ein künftiges alljährliches Eingedenken besagten großen Werkes Gott zum Preise und zu einem beständigen Denkmal seines eifrigen Vorsatzes, über der bekannten evangelischen Wahrheit gleich den Vorfahren fest und unbeweglich zu halten, bedacht zu sein." Im einzelnen schloß man sich an die Bestimmungen des Ratsverlasses vom 1. Juni an. An dem Gedächtnistag selbst sollten in den Frühpredigten besondere „auf die Materie sich schickende, lehrreiche kleine Sprüche der Heiligen Schrift

[1]) Stadtbibl. Nürnberg: Bibl. Nor. Will. VIII, 1141.
[2]) Bibl. Nor. Will. VII, 1080.



erklärt, convenable Lieder gesungen, allezeit gute Erbauung angerichtet und dabei insonderheit die Zuhörer unterrichtet werden, wie sie allerdings das christliche löbliche Absehen und die große Nutzbarkeit der oberherrlichen Verordnung zu Herzen nehmen und Gott dafür inbrünstig danken sollen, sintemal sonst, wenn es nur bei dem 100jährigen Gedächtnis der A. K. wie ehemals geblieben wäre, den meisten die dabei sich geäußerten göttlichen Wohl- und Wundertaten bald wieder aus dem Sinn und Gedächtnis gekommen und sie in die vorige Unwissenheit dessen, was ihnen doch zu wissen nötig und nützlich, verfallen sein würden". Sonst wurde an Stelle der hie und da üblichen Vesper- und Frühmeßpredigten die Verlesung der A. K. angeordnet; auch betonte man wieder die Notwendigkeit, die Jugend in den Schulen mit dem Inhalt der A. K. vertraut zu machen. Auf diese Weise wurde im Nürnbergischen am 24. Juni 1731 zum erstenmal das „Konfessionsfest" gefeiert, welches sich bald einer großen Beliebtheit erfreute. 1737 gab das Ministerium ein eigenes Büchlein heraus, welches nicht nur die Konfession samt den 3 ökum. Symbolen, sondern auch das Augsburgische Konfessionslied, die Ordnung für die Gottesdienste in Stadt und Land, das Dank- und Bußgebet, den Augsburgischen Konfessionskatechismus, eine Anrede vor der Verlesung der A. K. samt drei Kollekten, die A. K. von Joh. Vogel, Rektor an S. Sebald, in vierzeilige Reime gebracht[1], und eine summarische Gliederung derselben samt Einteilung nach ihrem dreifachen Nutzen enthielt. Confessio Oder Glaubens-Bekanntnuß ... Nůrnberg zu finden bey Felßeckers sel. Erben. An. 1737[2]. Später teilte man an diesem Fest unter die Schulkinder Pfennige und Kreuzer aus[3]. Auch als Nürnberg bayerisch geworden war, scheinen die Geistlichen das Fest nunmehr auch Reformationfest genannt[4] weiter gefeiert zu haben, bis am 30. Juli 1817[5] das Kgl. bayer. Generalkonsistorium den 31. Oktober als den eigentlichen kirchlichen Gedächtnistag des 3. Säkularfestes der Reformation bestimmte[6].

---

[1]) Bibl. Nor. Will. II, 177. VII, 1083.

[2]) Bibl. Nor. Will. II, 178.

[3]) Gotteshausrechnungen der Kirche Alfeld 1795/6—1800/1.

[4]) Pfarrei Alfeld: Jahresbericht 1807.

[5]) Pfarrei Alfeld: Akt: Jubelfeste der prot. Kirche.

[6]) Außer den angegebenen Quellen wurde verwertet: Kreisarchiv Nürnberg. S. I. L. 590 N. 1. — Ratsmanuale des Rats von Nürnberg 1729—1730. Hirsch l. c. Vorrede. — Fischer in Freimund, Kirchlich-politisches Wochenblatt für Stadt und Land, 1864, S 216f.

Gottfried Arnold und der Begriff der altkatholischen Kirche.

Von

Johannes v. Walter.

Der jüngst verstorbene Bonner Kirchenhistoriker Karl Sell hat in seinem außerordentlich lesenswerten Aufsatz: „Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion" (Preußische Jahrbücher Bd. 98, Oktoberheft 1899) der kirchenhistorischen Forschung Aufgaben gestellt, welche ein beredtes Zeugnis für das feine Empfinden ablegen, das dieser Gelehrte seinem Stoff gegenüber besessen hat. „Wir besitzen", so führt er aus, „wohl ausgezeichnete Untersuchungen über die Geschichte des Dogmas, der Kirchenverfassung, des öffentlichen Kultus, der Kirchenzucht, mustergültige Darstellungen der Entwicklung christlicher Kunst und Literatur, aber das, was dem allen zugrunde liegt, das innerste persönliche religiöse Empfindungsleben, und die Entfaltung der religiösen Vorstellungswelten, die doch die eigentlichen Motive für das religiöse Willensleben enthalten, das ist meines Erachtens noch nirgends zum Gegenstand einer methodischen geschichtlichen Untersuchung gemacht worden" (S. 13). Ich will hier nicht untersuchen, wieweit die kirchengeschichtliche Forschung seit diesem Aufsatz sich der Ausführung des Sellschen Programms zugewandt hat und „die christliche Religion selbst und nicht bloß ihre Außenwerke" (S. 14) ins Auge gefaßt hat; wohl aber kann ich nicht umhin, darauf aufmerksam zu machen, daß Sell selbst an einem Punkte, wie mir scheint, seinem eigenen Programm untreu geworden ist: bei seinen Ausführungen über die Entstehung der altkatholischen Kirche im 2. Jahrhundert. Der tragende Pfeiler des Katholizismus sei, so lesen wir bei Sell, die von Gott gegründete priesterliche Amtsgenossenschaft, die Kirche sei eine göttliche Stiftung, die gehorsame Unterwerfung fordere, und diese Stiftung ruhe auf folgenden Stützen: auf dem Kanon apostolischer Schriften; auf der Glaubensregel als deren authentischer Auslegung; auf dem bischöflichen Amt als dem Depositorium der überlieferten Wahrheit (S. 37), wobei freilich der Ursprung



des Priestertums, des eigentlichen „Sakraments des Katholizismus", dunkel sei. So sehr sich Sell auch bei der ferneren Erörterung der Geschichte des Katholizismus bemüht, seiner eigenen Forderung gerecht zu werden, so ist doch ersichtlich, daß er bei seiner eben wiedergegebenen Definiton des Altkatholizismus sich wiederum auf „die Außenwerke" zurückzieht. Die Erklärung hierfür kann nur darin gesucht werden, daß die Bestimmung des Altkatholizismus als der auf Kanon, Symbol und Verfassung ruhenden Kirche zu einer so festen wissenschaftlichen Tradition geworden ist, daß selbst Sell vor ihr kapituliert hat. Woher stammt diese Tradition?

An und für sich kann das aus Kanon, Symbol und Verfassung gewobene Netz einen sehr verschiedenartigen religiösen Inhalt umspannen. Man sieht das sofort, sobald man die Reformation ins Auge faßt. Weit davon entfernt in jener Trias das Wesen des Katholizismus zu erblicken, hat sie vielmehr am Kanon festgehalten, mit dem Symbolum bzw. den Symbola sogar symbolische Bücher verknüpft, und so sehr sie auch gegen die Art und die Motivierung der katholischen Verfassung Protest erhob, doch nicht die Verfassung schlechthin abgeschafft. Um festzustellen, was den Reformatoren beim Kampf mit Rom das Wesentliche war, wird es immer wieder nötig sein, sich daran zu erinnern, daß Luther sich darüber beklagt, seine unverständigen Gegner plagten ihn mit solchen Albernheiten (nugae), wie Papsttum, Fegefeuer, Ablässen und ähnlichem (man beachte diese Zusammenstellung), während Erasmus das Verdienst gehabt hätte, die Debatte auf wirklich wesentliche Dinge gelenkt zu haben (WA. 18, S. 786). Ebenso wird die bekannte Unterschrift, die Melanchthon unter die Schmalkaldischen Artikel setzte, uns zwar zu dem Urteil berechtigen, daß er in kirchenpolitischen Dingen an einer bedenklichen Enge des Gesichtskreises krankte, aber dürfen wir hieraus auch ohne weiteres folgern, daß ihm das Verständnis des Evangeliums abging? Es wird vergeblich sein, die reformatorischen Schriften nach dem Ursprung jener wissenschaftlichen Tradition zu durchsuchen. Insonderheit werden wir auch bei Flacius nicht auf unsere Rechnung kommen. Für ihn ist der neutestamentliche Kanon eine Schöpfung des 1. Jahrhunderts — in der zweiten und dritten Zenturie bringt er nur vereinzelte und spärliche Nachträge über den Kanon. Ebenso ist ihm das 1. Jahrhundert die klassische Zeit der rechten Lehre, und die Apostel seien nicht nur plantatores und constitutores, sondern auch inspectores und visitatores der Kirche gewesen, die ihr Amt ohne jede Herrschsucht ausgeübt hätten. Dagegen macht er darauf aufmerksam, daß der Moralismus mit dem 2. Jahrhundert seinen Einzug gehalten hätte, und zwar deswegen, weil die meisten kirchlichen Lehrer in philosophischen Lehranstalten unterwiesen worden seien und die antike Philosophie die sittlichen Fähigkeiten des Menschen verherrlicht hätte. Im 3. Jahrhundert sei die Lehre vom unfreien Willen des natürlichen Menschen schon maxime obscurata, die Form der Regierung der Kirche hätte schon das Aussehen priesterlicher



Herrschsucht angenommen. Als vollends Konstantin die Appellationen von weltlichen an die geistlichen Gerichte gestattet hätte, sei damit dem Antichrist Gelegenheit geboten worden, das Reich Christi zu einem politischen auszugestalten und aus den Dienern Christi Diktatoren und Könige zu machen, wobei die Sorge um die Seelen verloren gegangen wäre. In Rom hätte schon im 4. Jahrhundert das Geheimnis der Bosheit sich auszuwirken begonnen, sofern das Streben zum päpstlichen Primat sich eingestellt hätte. Diese Ausführungen dürften als für den älteren Protestantismus typisch angesehen werden.

Allein schon im 16. Jahrhundert nehmen wir daneben eine wesentlich andere Auffassung der Dinge wahr. In seinem schönen Buch über die Wiedertäufer in Jülich hat Rembert uns hierüber wichtige Mitteilungen gemacht. Im Jahre 1541 schrieb Sebastian Frank einen Brief an Campanus (Rembert S. 218 ff.). Hier führt er aus, daß sofort nach der Apostel Zeiten das Verderben auch bei den Lehrern der Kirche eingedrungen sei. Die Werke des Clemens, Tertullian und Irenäus seien voll eitlen Kinderspiels und ganz ungleich dem Geiste der Apostel. Die wahre Gemeinde Christi sei vielmehr gleich nach dem Tode der Apostel gen Himmel gefahren und sei seitdem auf Erden nur noch im Geist und in der Wahrheit verborgen. Seit 1400 Jahren bestehe keine rechte Kirche mehr und das, was sich so nenne, sei vom Antichrist verderbt und zerstört. Ähnlich drückt sich Frank anderwärts aus. Er ist nicht der einzige, der so lehrt. Campanus selbst hat eine Schrift geschrieben, welche den Titel trägt: Contra totum post apostolos mundum, in welcher er die gleichen Gedanken vorträgt (Rembert S. 238 ff.). Eine genauere Durchforschung der aus diesen Kreisen stammenden Schriften wird vermutlich noch weiteres analoges Material zutage fördern. Das, was angeführt ist, genügt indessen, um zu zeigen, daß in den Kreisen der Spiritualisten eine viel radikalere Auffassung von der Fehlentwicklung der Kirche herrscht, als im Protestantismus.

Diese Vorstellungen haben nun nicht nur eine Nachwirkung gehabt, sondern auch wissenschaftliche Bedeutung erlangt, als ein Forscher von so gründlicher Gelehrsamkeit und so umfassendem Fleiß wie Gottfried Arnold sich ihrer bemächtigte. Bei Gelegenheit der Besprechung des Ketzertaufstreites und der Rolle, die Stephan von Rom hierbei spielte, macht Arnold zunächst folgende Bemerkung: „So gar grob verrieth sich schon allerseits der junge Wieder-Christ, der nun aus seinen Banden mit gewalt heraus und ans licht wolte, nachdem das, was ihn noch aufhielt, nemlich der Druck unter den Heyden, bald vorüber war" (Kirchen- und Ketzerhistorie, 1. Aufl. 1699, S. 116). Mit welchen Farben der „Widerchrist" geschildert wird, läßt sich leicht denken. Sein Hauptmerkmal ist die ketzerrichtende Streitsucht in der Kirche, wobei der schwächere Teil allezeit den kürzeren ziehen und sich nur verwerfen und verdammen lassen mußte, er mochte nun recht oder unrecht haben (S. 106). Anderwärts finden wir schon eine nähere Spezifizierung des „Widerchrists". Von den Lehrern der apostoli-

schen Zeit heißt es: „Unterdessen aber erhuben sich solche erwehlte personen keines weges über ihre brüder, daß sie sie als layen oder gar als sklaven von sich abgesondert, und einen besondern Orden oder Priesterthum gemachet, und dahero von nötigen dingen ausgeschlossen hätten. Gestalt anderswo augenscheinlich erwiesen, daß diese dinge mit dem Wieder-Christ gleichsam einen geburtstag gehabt haben“ (S. 36). Denn — so heißt es ebendort weiter — man hätte damals einem andern die Herrschaft über sein Gewissen weder geben können noch wollen, „zumal da ihre versammlungen solche freye collegia und gesellschafften waren, die zu solchen übungen sich einstimmig und freywillig vereiniget hatten“. „Das amt der versohnung bestunde damals in lauterer ankündigung und zueignung des Evangelii, und in keiner Herrschaft oder iurisdiction über die gewissen“. Was ist denn nun aber das Wesen dieser der apostolischen Zeit mangelnden Herrschaft über die Gewissen? Hören wir Arnold weiter: „Wobey sie freylich nur einen glauben hatten, wie ein geist in dem bande des friedens und der liebe war, und nicht etwa durch das band einer gewissen symbolischen formul oder confession von dem äußerlichen begriff und verstand des glaubens“ (S. 38). „Von Christo insonderheit richteten sich die Jünger nach der Apostel ausdruck, und wusten nichts von den hernach eingeführten wörtern der Dreyfaltigkeit, Person, Selbständigkeit, *ὁμοούσιος* und dergleichen“ (S. 50). Weiter sind folgende Ausführungen von Interesse: „Wie sie denn nirgend einen befehl oder vorschrifft funden, daß diese oder jene schrifften allein zum canone oder richtschnur des Christentums musten angenommen werden. Da im A. Test. man so gar auch in die 2000 jahre kein geschrieben wort hatte, und hernach dennoch keinen gewissen canonem machte, ob schon der neue bund noch nicht da war, darinnen kein bruder den andern lehren solte. Sondern dieses haben längst hernach die leute neben den symbolis auffgebracht, den gewissen einen strick anzulegen . . . Hingegen banden die Apostel ihre zuhörer nicht an diß und das, an gewisse vorschrifften oder regeln, sondern an das vorbild der lehre insgemein, an die heilsamen worte vom glauben und von der liebe Jesu, an die regierung und eröffnung des H. Geistes. Weswegen man auch beym Eusebio und andern findet, daß die Gemeinen etliche 100. jahr lang nicht alle gewiß und eins gewesen sind, welche schrifften der Apostel richtig wären oder nicht . . . Hingegen sonderten sie diese so gar nicht von andern schrifften ab, daß sie auch etliche 100. jahr lang die briefe anderer, als Clementis, Polycarpi und dergleichen, eben so fleißig und öffentlich lasen und betrachteten als der Apostel ihre. Welche denn auch, ob sie schon nach diesen geschrieben waren, dennoch nur das A. Test. anführen, selten aber etliche worte Christi oder anderer, die man auch wol im N. Test. nicht einmal findet“ (S. 49). „Daß also diese Männer (gemeint sind die apostolischen Väter) die Schrifft hoch und theuer hielten, aber doch, wie aus andern mitteln ihres heyls, also auch aus diesem nicht mehr machten, als sie in der that von Gott geordnet waren“ (S. 50).



Wann ist denn nun die Kirche entstanden „welche sich selbst eigenmächtig und ihrer größe wegen Catholisch, alt, rein, rechtgläubig und dergleichen gepriesen hat" (S. 6)? Arnold antwortet, daß sehr bald nach der Apostel Zeiten die meisten Lehrer von der rechten Weisheit Gottes abgegangen wären (S. 37) und verlegt den entscheidenden Umschwung in das 2. Jahrhundert. Selbstverständlich handelt es sich um einen sich allmählich entwickelnden Prozeß. „Inzwischen fieng sich doch allgemach bey etlichen das geheimnüß der boßheit darinnen zu regen, nachdem zumal die Apostel und ihre nächsten Jünger schlaffen gangen waren. Denn da begunten die kirchen-sachen schon einiger massen nach dem weltlichen staat formiret zu werden" (S. 61). Und zwar ist nicht der Anfang, sondern das Ende des 2. Jahrhunderts die Zeit des „einschleichenden Verderbs des wahren Christentums" (S. 76). Es ist die Zeit, wo die Art des Umganges mit den Ketzern sich grundsätzlich geändert hat (S. 65).

Im übrigen werden wir nach dem bisher Ausgeführten nicht überrascht sein, bei der näheren Schilderung dieser Verderbnis den Begriffen Kanon, Symbol und Verfassung wieder zu begegnen. Mitbezug auf den Kanon können wir uns kurz fassen. Da Arnold das Muratorische Fragment nicht kennt, so konstatiert er mit einer gewissen Befriedigung, daß Melito, der eigens eine Reise nach Judäa gemacht habe, „damit er den catalogum der canonischen Bücher richtig haben könte" (S. 59), nur ein Register der alttestamentlichen Bücher mitgebracht habe, da damals noch niemand einen neutestamentlichen Kanon bestimmt hätte (S. 84). Ebenso hätte das Symbol noch keine Rolle gespielt, „weil dazumal die termini, personen und dergleichen noch nicht canonisiret waren, und die Lehrer noch ziemlich bey der ersten einfalt und freyheit blieben, und sich zum wenigsten durch keine glaubensbekänntnüsse und symbola untereinander einschrenckten und banden, wie bald hernach geschahe" (S. 87). Allerdings ist das Verhalten der christlichen Lehrer mitnichten zu loben: „Dahero sie sonderlich bey dem ausgang dieses seculi die schrifften der Apostel und ihrer Jünger schon nach gefallen erklärten, und selbst eine regel machten, ohngeacht viel stücke davon noch streitig und selbst von den Lehrern nicht vor gewiß erkant waren" (S. 84). Insonderheit ist Irenäus zu tadeln: „Welches (scil. das Wort Gottes) aber etliche schon nicht nach dem sinn der allerersten Lehrer und Apostel erklärten, wie Irenaeus darunter zwar die schrifften der Apostel und Propheten, aber samt der tradition und auslegung der vorfahren verstund, und sonderlich sehr unvorsichtig auf die Autoritaet der kirchen drohete, und auff die Succession der Bischöffe. Worinnen er aber so sehr von der ersten wahrheit schon abtrat, daß er auch die Römische kirche nicht hoch gnug heraus streichen konte ... Ja, er verläufft sich so sehr, daß er die ehre, die Christo allein zugeschrieben wird, der kirchen beyleget ... Womit er denn den urältisten grund, Christum selbst mit seinem Geist, vergaß, und auf blosse menschliche zeugnüsse fiel. Dazu brachte ihn der vorsatz, den vermeinten kätzereyen zu widersprechen, und sich und andere



Bischöffe in der possession der autoritaet zu behalten. Denn weil schon etliche den sich regenden wider-Christ merckten und entdeckten, und sich auff Gott und seine krafft neben den zeugnüssen der schrifft bezogen, so funden die Bischöffe freylich nöthig unter dem namen der kirchen und ihrer schrifften und traditionen fein in zeiten die leute bei der opinion ihrer autoritaet zu stärcken. Diese Lehrsätze scheinen nun freylich etwas neues gewesen zu seyn, die man hernach bald immer weiter ausgedehnet, und noch unverschämter behauptet hat" (S. 84). Hiermit sind wir schon bei dem Punkt angelangt, dem Arnold den verderblichsten Einfluß auf die Kirche zuschreibt, bei der bischöflichen Verfassung. Zu Anfang des Jahrhunderts seien die Zustände noch gut gewesen. „Die stätige unsicherheit ließ ihnen keine gedanken von einem äusserlichen staate zu" (S. 60). Die Vorsteher hätten ihre eigene Ehre nicht gesucht, wären überhaupt christlich gereifte Persönlichkeiten gewesen, wie z. B. Ignatius, den Arnold besonders hoch schätzt. Mit der Tatsache, daß Ignatius den monarchischen Episkopat energisch empfiehlt, setzt sich unser Kirchenhistoriker sehr einfach auseinander: die betreffenden, recht albernen Stellen seien von einem Patron der bischöflichen Herrschaft interpoliert worden. Auch hätten nicht alle Gemeinden monarchische Bischöfe gehabt. Dagegen hätten die Gemeinden der Großstädte, in denen sich die Mißbräuche am ehesten auszubreiten pflegten, die neue unheilvolle Verfassung ausgebildet, indem „die Aufseher oder Bischöffe über die andern ältesten nach und nach erhoben worden" seien (S. 61). Insonderheit wäre es schädlich gewesen, daß die Bischöfe „aus mitleiden, oder auch wol aus andern absichten, die nicht so gut waren" auch grobe Sünder in die Gemeinde zuließen (S. 77). Ganz schlimm wurde es im 3. Jahrhundert. „Unterdessen aber ist auch nicht zu läugnen, daß sich hier und dar vieles unter den Lehrern selbst hervor gethan, welches sich mit den ersten Apostolischen zeiten nicht reimen läst" (p. 103). Teils zu großer Eigensinn beim Vertreten ihrer Gedanken und Willensentschlüsse, teils das Pochen auf wirkliche oder vermeintliche Verdienste hätten den Stand korrumpiert. „Der einmal festgesetzte vorzug der Aufseher, der eingeführte gehorsam der andern gegen sie, das offt übermässige lob, das man ihnen ins angesicht beylegte, und die offtmals unzeitige und abgöttische liebe und ehre gegen sie, waren dinge, die kein ungeübtes und ungeniedrigtes gemüth leichtlich so bald vergessen konte." „Inzwischen ereigneten sich unter den Vorstehern allerhand spuren und früchte der mißgunst, aemulationen, afterreden und öffentlichen trennungen . . . Dahero sahen nicht wenige nur dahin, wie sie ihre stelle, ämter und titul nicht nur erhalten, sondern auch vergrössern und mehren konten" (S. 103) usw. „So gar einen schlechten anfang hat dieses übel gehabt, aus dem hernach biß auff diese stunde der allergrössefte verderb in der so genannten Christenheit entstanden ist, und worauff sich alle tyranney und herrschafft in gewissens und glaubenssachen annoch stützet" (S. 104).

Es würde den Rahmen dieser Untersuchung sprengen, wollte ich den Nach-



weis führen, welche Nachwirkungen die Auffassung Arnolds in der Kirchengeschichtsschreibung gehabt hat. Dagegen verdient erwähnt zu werden, daß die gegenwärtige Auffassung der Entstehung und der Art der altkatholischen Kirche nichts anderes ist, als eine in einigen Einzelheiten korrigierte und ergänzte Wiedergabe der Gedanken Arnolds. Auch die bekannte Kontroverse Harnacks und Sohms bewegt sich innerhalb der Grenzen der Arnoldschen Problemstellung. Wenn ein unbekannter Dichter unter Arnolds Bild mit dem sarkastischen Zug um den Mund und den fanatisch-mystischen Augen einen Vers gesetzt hat, in dem es heißt: „Ein Wächter deßen Stimm sehr weit und breit gethönt“, so enthält dies Urteil keine Übertreibung (Erste Liebe, 3. Aufl. 1722).

Disziplingeschichtliche Untersuchungen gewinnen an Wert, wenn sie zur Klärung der Probleme beitragen. Wir wollen den Versuch machen, auch aus dieser Untersuchung einigen Nutzen zu ziehen. Der erste Schluß ergibt sich von selbst: die gegenwärtige Auffassung der altkatholischen Kirche ist am Pietismus orientiert. Hierbei ist folgendes zu bemerken: Arnold gebraucht in den von uns untersuchten Abschnitten sehr selten den Ausdruck: „katholische Kirche“. Um so häufiger findet sich bei ihm der Ausdruck „Kirche“. Was er schildern will, ist die Entwicklung von der Gemeinde Jesu Christi zur organisierten Kirche. Denn wie das letzte, aus seiner Kirchen- und Ketzergeschichte herangezogene Zitat beweist, dauert der von ihm getadelte Zustand über die Reformation hinaus bis in seine Gegenwart an. Wenn gegenwärtig aus „Kirche“ — „altkatholische Kirche“ gemacht wird, so kann dafür ein historischer Grund geltend gemacht werden: die Kirche des Kanons, des Symbols und der bischöflichen Verfassung hat sich selbst als katholische Kirche bezeichnet. Immerhin darf nicht vergessen werden, daß damit Katholizismus und Kirchentum schlechthin identifiziert werden. Das ist deswegen vom Übel, weil wir dann, wenn wir mit unserer Untersuchung an anderen Punkten, z. B. im späten Mittelalter oder bei der Reformation einsetzen, uns genötigt sehen, unsere Untersuchung an andern Fragen zu orientieren. Wir haben dann verständlich zu machen, inwiefern der Katholizismus die innerlich unvermittelte Kombination von Sakramentsmagie und Moralismus zum Wesensmerkmal hat, und inwiefern die Reformation, die doch auch Kirchenbildungen zur Folge hatte, dieser Kombination ihr neues Verständnis des Heiles entgegensetzte. M. a. W. wir arbeiten mit zwei verschiedenen Begriffen des Katholizismus: der eine derselben ist am Pietismus orientiert, der andere an der Reformation. Dadurch, daß wir je nach Bedarf den einen oder den andern dieser Begriffe in den Vordergrund rücken, gewinnt der Begriff des Katholizismus etwas Schillerndes. Die Schwierigkeiten, auf die Sohm (Wesen und Ursprung des Katholizismus, 2. Ausg. S. 1) treffend hinweist und die ihn zu dem Urteil veranlassen, daß die protestantische Geschichtsschreibung es nicht vermocht habe, von der Entstehung des Katholizis-

mus, diesem „Hauptproblem der kirchengeschichtlichen Forschung“, ein deutliches Bild zu geben, dürften in dieser Unklarheit ihren letzten Grund haben.

In welchem Verhältnis stehen die beiden Begriffe des Katholizismus? Zunächst haben sie einen Punkt gemeinsam: sowohl die Reformation als auch der Pietismus reden dem allgemeinen Priestertum der Gläubigen das Wort und kritisieren die katholische Scheidung zwischen Priestern und Laien. Damit hängt zusammen die Ablehnung der Theorie, welche den Episkopat zum Träger des charisma veritatis macht. Aber darauf beschränkt sich auch die Ähnlichkeit, denn im übrigen gehen die Begriffe auseinander. Das merken wir schon bei der Frage der Verfassung. Während die Reformation eine Verschiedenheit der Verfassung als die innere Stellung des Menschen zu Gott nicht berührend zuläßt und nur dort polemisiert, wo die Verfassung sich auf einem Prinzip aufbaut, welches das allgemeine Priestertum der Gläubigen antastet, hält Gottfried Arnold, wie wir sahen, die monarchische Verfassung der Einzelgemeinde an sich für verwerflich. Während, wie oben schon bemerkt, die Reformation Kanon und Symbol übernimmt, hält der Pietismus die Bindung daran für einen großen Schaden. Während die Reformation den Hauptnachdruck auf die Stellung des Menschen zu Gott legt, kommt dieser Gesichtspunkt bei Gottfried Arnold zu kurz. Daraus folgt, daß hier wie dort in verschiedener Richtung polemisiert wird: *der reformatorische Begriff des Katholizismus ist in erster Linie ethisch-religiös orientiert, der pietistische wendet sich gegen das Prinzip der Organisierung des christlichen Lebens.*

Um das „Hauptproblem der kirchengeschichtlichen Forschung“ lösen zu können, werden wir uns entschlossen auf die eine oder auf die andere Fragestellung zu konzentrieren haben. Fassen wir zunächst den pietistischen Begriff ins Auge. Zweierlei scheint mir dieser Begriff nicht zu leisten: 1. erfahren wir nicht, inwiefern sich aus der altkatholischen die spätere katholische Kirche entwickelt hat. Zwar kann uns die pietistische Theorie eine Erscheinung wie das Papsttum verständlich machen, aber welche Wege führen von Kanon, Symbol und Verfassung zum Glauben an die sakramentale Gnade und zu der von der Religion geschiedenen Moral? Wir merken, bei dieser Auffassung der Sache bleiben wir in den Sellschen „Außenwerken“ hängen. 2. Es wird dem pietistischen Begriff des Katholizismus auch nicht gelingen, den Unterschied zwischen Urchristentum und Katholizismus deutlich zu machen.

Schon die Hineinstellung des Urchristentums in den Rahmen des spezifisch pietistischen Gegensatzes des religiösen Individualismus gegen die organisierte Kirche ergibt eine schiefe Vorstellung. Das Urchristentum hatte es mit diesem Gegensatz gar nicht zu tun. Dort, wo wir diesen Gegensatz am ehesten erwarten könnten, im palästinensischen Christentum, welches sich mit der jüdischen Kirche auseinanderzusetzen hatte, bemerken wir ganz im Gegenteil in der christlichen Gemeinde schon sehr frühzeitig Neigung zu kirchlichen Formen. Auf dem Boden



des Hellenismus aber hatte das Urchristentum mit nichten gegen eine festgefügte Kirche zu kämpfen, sondern sich im Strom zahlloser kleiner Religionsvereine zu behaupten. Es ist also nicht angängig, aus der Tatsache, daß die festen Formen der altkatholischen Kirche im Urchristentum noch nicht vorhanden waren, auf einen prinzipiellen Gegensatz gegen diese Formen zu schließen. Im Gegenteil haben, wie Harnack (Verfassung und Recht der alten Kirche, Leipzig 1910, S. 175) sehr richtig bemerkt, Kanon, Glaubenslehre und Episkopalverfassung ihre Vorstufen schon im apostolischen und nachapostolischen Zeitalter gehabt. Was den neutestamentlichen Kanon anlangt, so würde er nur dann als wesentliches Unterscheidungsmerkmal in Frage kommen, wenn die Kirche den Begriff des Kanons, auf den es hier allein ankommt, selbst erzeugt hätte. Sie hat ihn aber aus dem Judentum übernommen, und nie hat das Urchristentum auch nur leise gegen den alttestamentlichen Kanon protestiert. Die neuere Forschung hat des weiteren gezeigt, daß Ansätze zu Lehrformulierungen mit autoritativer Geltung schon im Urchristentum vorhanden waren. G. Arnold bemüht sich vergeblich, den Nachweis zu führen, daß die Behandlung der Ketzer im 1. Jahrhundert eine andere gewesen sei, als im 2. und 3. Und was die Verfassung betrifft, so ist das Vorhandensein von Gemeindebeamten in urchristlicher Zeit eine nicht wegzuleugnende Tatsache. Aufstellung von Kandidaten, unter denen das Los entscheidet, Einsetzung durch apostolische Autoritäten, Kontrolle der Berechtigung selbst apostolischer Ansprüche (vgl. das Apostelkonzil), Wahl durch die Gemeinden, alle diese rechtlichen Formen finden sich längst vor dem Ende des 2. Jahrhunderts in der christlichen Kirche, mag auch die religiöse Denkweise der Urchristenheit diese Amtsträger als von Gott der Gemeinde geschenkte Persönlichkeiten auffassen, worin sich übrigens das Urchristentum von späteren Zeiten der christlichen Kirche bis in die Gegenwart nicht unterscheidet. Daß das alles gegen Ende des 2. Jahrhunderts festere und andersartige Formen annahm, ist selbstverständlich richtig. Aber man kann nicht in Abrede stellen, daß diese Formen in der Konsequenz der Entwicklung lagen. Mit einem „Mehr oder weniger" ist uns dort nicht geholfen, wo wir prinzipielle Gegensätze suchen.

Die Geschichte des Katholizismus darf nicht von der historischen Zufälligkeit ausgehen, daß die Kirche des 2. Jahrhunderts sich als die *καθολικὴ ἐκκλησία* bezeichnet. Diese Selbstbezeichnung hat nicht den Inhalt, wie der Begriff des Katholizismus, den die Reformation formulierte. Vielmehr hat die Orientierung dieser Geschichte an der Reformation zu erfolgen. Das will sagen: **Wir haben von vornherein das Ziel dieser Geschichte fest ins Auge zu fassen, d. h. zu erklären, unter welchen Umständen die Form der christlichen Religion entstanden ist, gegen die die Reformation aufgetreten ist.** An dieser Stelle haben wir uns der zu Anfang wiedergegebenen Forderungen Sells zu erinnern. Sie machen den richtigen methodischen Grundsatz geltend, daß die wichtigste Aufgabe des Kirchenhistorikers die ist, herauszu-



arbeiten, „was dem allen zugrunde liegt", m. a. W. in erster Linie die Bestimmtheiten der Frömmigkeit klar zu stellen. Welches ist das Heilsgut, das der Mensch für sich erwartet, welche Anforderungen hat er zu erfüllen, um es zu erlangen, und welche Hilfskräfte stehen ihm hierzu zur Verfügung? In diesem Sinn hat die Geschichte des Katholizismus in erster Linie Geschichte der katholischen Frömmigkeit zu sein. Erst in zweiter Linie rangieren die katholischen Institutionen, und zwar deswegen, weil sie aus der katholischen Frömmigkeit heraus verständlich gemacht werden müssen. Hierbei kann freilich auch das Resultat sich ergeben, daß manche Institutionen sich entwickelten, die mit der spezifischen Eigenart des Katholizismus nicht in kausalem Zusammenhang stehen. Für das Urchristentum — ich habe hierbei natürlich die Führer der Gemeinde Jesu im Auge — bestand das Ziel in einer sittlichen Erneuerung des Menschen. Diese Erneuerung kommt durch eine von Gott ausgehende Kraft zustande, welche das Urchristentum als den Geist Gottes bezeichnet. Erst auf Grund des Empfanges des Geistes entwickelt sich die sittliche Aktivität des Menschen, die vorher durch die Macht der Sünde und der Dämonen gehemmt ist. Es fehlt zwar nicht an Zügen, die neben die sittliche Erneuerung die naturhafte stellen, aber die Nachwirkung der alttestamentlich-jüdischen Frömmigkeit mit ihrer starken ethischen Bestimmtheit läßt diese naturhafte Auffassung des Heilsgutes stark in den Hintergrund treten. Sehr bald nachdem durch den Gang der Dinge das junge Christentum auf heidnisches Gebiet verpflanzt wird, beginnt eine Hellenisierung der christlichen Frömmigkeit, die sehr viel wichtiger ist, als die Hellenisierung der Theologie. Es kommt zu einer Materialisierung des Heilsgutes. Die Identifizierung von Sünde und Materie, die für die heidnische Frömmigkeit charakteristisch ist, bewirkt es, daß das christliche Heilsgut die ethische Bestimmtheit immer stärker abstreift. Aus dem Heilsgut der sittlichen Erneuerung wird das Heilsgut der ἀφθαρσία, aus der Gnade wird die dem Menschen durch die Sakramente eingeflößte himmlische Übernatur. Die Folgen hiervon sind von weittragendster Art. Durch die Materialisierung des Heilsgutes wird das sittliche Leben, das bisher eng an das religiöse gebunden war, isoliert, und daraus entwickelt sich ein Moralismus, der nur noch insofern in Verbindung mit dem Heilsgut bleibt, als die sittliche Handlung zur Voraussetzung des Empfanges der Übernatur wird. Die einseitig ethisch gerichtete Frömmigkeit des Judentums, die noch immer nachwirkt, beschleunigt diesen Prozeß. Um nun dem einzelnen die Übernatur zu vermitteln, bedarf es solcher Persönlichkeiten, die in der Lage sind, das übernatürliche Heilsgut zu verwalten. Die Gemeindevorsteher werden zu Kultusbeamten, die mit besonderer Weihe ausgerüstet sind. Im Kultus mit seinen Sakramenten liegt, wie mir scheint, die eigentliche Wurzel des christlichen Priestertums, und darum ist auf die Erforschung und Deutung des Kultus im 2. und 3. Jahrhundert ein besonderer Nachdruck zu legen. Erst hieraus wird der prinzipielle Unterschied von Priestern und Laien verständlich. Ja, diese



sakramental-magische Auffassung der Dinge macht auch einen Vorstoß in das wie jeder religiösen Gemeinde so auch dem Christentum eignende und in der Natur der Sache gelegene Streben nach Kontinuität der Überzeugungen, indem ein besonderes Charisma zur Fortpflanzung der Wahrheit angenommen und in diesem Sinne die Theorie von der apostolischen Sukzession ausgebildet wird. Die eben skizzierte Entwickelung vollzieht sich zwar nicht ohne daß sie reinigenden Einflüssen von seiten der noch immer nachwirkenden neutestamentlichen Frömmigkeit ausgesetzt ist, und nicht ohne daß die christliche Theologie für eine Verarbeitung des christlichen Begriffmaterials sorgt. Das Bewußtsein von der Notwendigkeit dieses doppelten Korrektivs — aber auch nur dies Bewußtsein, nicht die geschilderte Bestimmtheit der Frömmigkeit — führt zu der Bildung von Kanon und Symbol. Als Resultat dieser Entwicklung aber ergibt sich schließlich doch der mittelalterliche Katholizismus in seiner abendländischen und morgenländischen Ausprägung.

Die vorliegende Skizze mußte sich auf Andeutungen beschränken. Zusammenfassend darf gesagt werden: Die Geschichte des werdenden Katholizismus darf mit der Geschichte der werdenden Kirche nicht identifiziert werden. Speziell gehören die Geschichte des Kanons und des Symbols nicht in die Geschichte des eigentlichen Katholizismus, die Geschichte der Verfassung nur insofern, als verständlich zu machen ist, inwiefern der prinzipielle Unterschied zwischen dem geweihten Priester und dem Laien gemacht wird und inwiefern aus diesem Unterschied sich die Theorie von der apostolischen Sukzession mit allen ihren Konsequenzen entwickelt. Dagegen hat die Geschichte des Katholizismus vor allem verständlich zu machen, unter welchen Voraussetzungen sich die urchristliche Frömmigkeit wandelt, worin diese Wandlung besteht und welche Folgen sie hat.

Frau von Stael-Holsteins Werk „Über Deutschland" und die Theologie.

Von

Johannes Leipoldt.

Das Werk De l'Allemagne[1] der Frau von Stael-Holstein (1766—1817) hat für das Verständnis der Gegenwart große Bedeutung. Die französische Auffassung, daß der echte Deutsche nur denke und dichte, geht auf dies Werk zurück. Freilich verstehen die Franzosen die Schriftstellerin dabei falsch. Frau von Stael betont selbst, daß sie das Buch vor den Freiheitskriegen schrieb, und daß die Freiheitskriege manches änderten (3 S. 165). Aber, wie dergleichen oft geschieht: man übersah die Schranken des Werkes über Deutschland.

Auch der, der die Geschichte der Weltanschauung verfolgt, lernt viel aus dieser Schrift. Sie gehört einer Übergangszeit an, vereinigt also Stücke verschiedener Art und gewährt einen Einblick in werdende Gedanken. Im folgenden hebe ich heraus, was dem Theologen bedeutsam ist.

Frau von Stael legt auf Frömmigkeit das größte Gewicht. Sie bedauert, daß der Franzose zu zerstreut ist, um wirklich fromm zu sein (1 S. 195), daß ihm die Frömmigkeit eine Modesache ist (1 S. 104). Sie bestreitet Lockes Satz, daß es religionslose Völker gibt (3 S. 25). Es ist in ihren Augen ein schwerer Mangel der Persönlichkeit, wenn man nicht fromm ist. Sie urteilt über Friedrich den Großen: Le grand malheur de Frédéric fut de n'avoir point assez de respect pour la religion ni pour les moeurs. Ses goûts étoient cyniques ... Il affichoit l'incrédulité et se moquoit de la vertu des femmes (1 S. 139). Auf der anderen Seite steigt in der Achtung der Schriftstellerin, wer fromm ist: die Schweizer, die vor der Schlacht beten (2 S. 340); Newton und Clarke, die Gottes Namen nicht aussprechen, ohne sich zu verneigen (3 S. 36); Jean Paul, der den Gottesgedanken besonders ernst nimmt (2 S. 324 ff.). Es fehlt freilich bei Frau von Stael nicht an Sätzen, die zu einer Auffassung etwa

[1]) Erster Druck Paris 1810 (von der Polizei eingestampft). Der Öffentlichkeit wurde das Werk bekannt gemacht durch die Ausgaben von 1813 (London) und 1814 (Paris). Ich benutze die letztere. — Mein verehrter Herr Kollege D. Dr. Rothert teilt mir freundlichst mit, daß Stael-Holstein ein alter westfälischer Adelsname ist (das e in Stael ist nur Dehnungszeichen, wie in Soest).

nach Art der Feuerbachschen führen **könnten**. So 1 S. 140: Völker, die ein ödes Land bewohnen, brauchen Frömmigkeit; sonst ist ihr Leben trostlos. Aber die Verfasserin gibt solchen Sätzen keine weiteren Folgen. Einen Beweis persönlicher Frömmigkeit erblicke ich darin, daß Frau von Stael über Gott und göttliche Dinge gelegentlich Ausdrücke braucht, die nur von ihrer Eigenart aus ganz zu verstehen sind. Frau von Stael ist unter den Zeitgenossen berühmt als Meisterin des Gesprächs. So schreibt sie an einer der wenigen Stellen, wo sie von Jesus redet: Quand le fils de Dieu s'est appelé le Verbe ou la parole, peut-être vouloit-il honorer ainsi dans le langage l'admirable faculté de révéler ce qu'on pense (3 S. 202).

Geschichtlich betrachtet, geht Frau von Stael von der **französischen Aufklärung** aus[1]. Rousseau waltet über ihrer Jugend. Für ihn hat sie auch in dem Werke De l'Allemagne viel übrig (1 S. 196). Im besonderen erinnert an die Aufklärung, daß Frau von Stael den Wert oder Unwert von Dichtungen fast allein nach dem Maßstabe der Sittlichkeit beurteilt[2]. Von hier aus verdammt sie Goethes Braut von Korinth (1 S. 333) und Wahlverwandtschaften (2 S. 313), sowie die Werke Kotzebues (2 S. 245). Schiller dagegen, der Prediger der Tugend, wird als ein Helfer des Gottesreiches auf Erden gefeiert (1 S. 247f.). Bekanntlich ist Frau von Stael eine Vorläuferin der neueren Dichter und Schriftsteller, die in der Ehe vor allem eine Sammlung von Problemen erblicken (3 S. 232ff.; dazu vor allem die Dichtung Delphine vom Jahre 1803). Zur Ehre der Frau von Stael muß aber bemerkt werden, daß auch hier das sittliche Endurteil überwiegt, wenigstens in der Schrift De l'Allemagne: es wird getadelt, daß in Deutschland die Ehen so leicht geschieden werden (3 S. 238). Aus der Aufklärung leite ich ferner den armenfreundlichen Zug der Frau von Stael ab: sie sieht in Gott vor allem tatkräftige Güte (1 S. 245), betont, daß Christus für die Leidenden auf die Erde herabstieg (1 S. 181), rühmt dementsprechend das Soziale bei Pestalozzi (1 S. 173ff.). Bezeichnend ist es, daß unsere Schriftstellerin gelegentlich Frömmigkeit und Sittlichkeit einander gleichsetzt. Das Christentum ist la révélation des lois morales de l'homme et de l'univers (3 S. 281; vgl. 3 S. 5; vorsichtiger 3 S. 205, wo nur der Zusammenhang von Frömmigkeit und Sittlichkeit betont wird).

Sieht man auf das Ganze, so kann Frau von Stael trotz all dem Angeführten nicht als eine Vertreterin der Aufklärung gelten. Sie übernimmt nur, was sich zu ihrer religiösen Gesamthaltung fügt. So paßt sie nicht in den Kreis

---

[1]) Die allgemeine Stellung der Frau von Stael im Geistesleben behandelt Georg **Brandes**, Die Litteratur des 19. Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen dargestellt, 2. Aufl., 1, 1900, S. 118ff. Frau von Staels theologische Gedanken berühren sich vielfach, und sicher nicht zufällig, mit denen von Benjamin Constant de Rebecque (Brandes S. 85ff.).

[2]) Vgl. Elisabeth **Grahl-Schulze**, Die Anschauungen der Frau von Staël über das Wesen und die Aufgaben der Dichtung, Diss. Kiel 1912.



der gewöhnlichen französischen Aufklärung. Auch Rousseau, der ja nicht zu den gewöhnlichen Denkern gehört, mag Frau von Stael kritisch stimmen. Über die französische Philosophie des 18. Jahrhunderts lesen wir demgemäß das allgemeine Urteil: sie schadet den Völkern, lorsqu'elle tarit . . . la source de l'enthousiasme (1 S. 136). Dazu kommen freie Worte über den Götzen Voltaire[1]. Frau von Stael eignet sich Montesquieus Urteil über Voltaire an: Il a plus que personne l'esprit que tout le monde a (1 S. 16). Schon darin liegt eine Beschränkung der Größe Voltaires. Einmal bezeichnet sie als Voltaires Art une insouciance moqueuse et philosophique qui rende indifférent à tout, excepté à la manière piquante d'exprimer cette insouciance (1 S. 211). Frau von Stael kennt wohl sittlich wertvolle Dichtungen Voltaires, für die sie sich begeistert: Alzire, Tancrède, Mérope, Zaïre, Brutus. Leider tritt aber Voltaire, in dem Werke Candide, gegen sittlich wertvolle Sätze Leibnitzens auf: gegen Leibnitzens Anschauung von den Ursachen, gegen seine Weltfröhlichkeit, gegen die Lehre von der Willensfreiheit, gegen die Vorstellung von der Würde des Menschen (3 S. 47 f.). An Voltaires Geschichtsschreibung wird ausgesetzt, daß da Verdienste und Verbrechen als Zufälligkeiten gelten (3 S. 49). Auch andere Vertreter der französischen Aufklärung werden abgelehnt. Der Verfasser des Système de la Nature heißt malheureux, weil er Gott und die Willensfreiheit leugnet (3 S. 39). Und Frau von Stael ist gründlich in ihrem Gegensatze zur französischen Aufklärung. Sie geht auf deren Quellen zurück und verteidigt gegen Locke die angeborenen Eigenschaften: Lamettrie sei eine Notwendigkeit, wenn man Lockes Sätze annehme (3 S. 19 ff.). Auch hier zeigt sich, daß Frau von Stael die sittlichen Werte besonders schätzt: sie lehnt es ab, die Sittlichkeit auf Erwägungen über den Nutzen zu gründen, und betont das Gewissen (3 S. 171 ff.).

Unter diesen Umständen hat auch die gewöhnliche deutsche Aufklärung für Frau von Stael keinen Reiz. Sie schreibt von Moses Mendelssohn, daß er étoit resté aux idées et aux sentiments précurseurs de Jésus-Christ (3 S. 244 f.).

Da Frau von Stael die Weltanschauung der Vergangenheit mit unbefangenen Augen sieht, kann sie sich neuen Richtungen leicht erschließen.

Ich nenne zunächst Kant. Seine Philosophie, einschließlich der Kritik der reinen Vernunft, wird verhältnismäßig genau dargestellt, und in wesentlichen Punkten bekennt sich unsere Verfasserin zu Kant (3 S. 67 ff.). Das wird vor allem darin seinen Grund haben, daß die Sittenlehre Kants durch ihre Innerlichkeit Eindruck macht.

[1]) Heute sind viele unserer westlichen Nachbarn auf dem Wege, Frau von Stael zu verachten. Sie ist ihnen nicht französisch genug — wie dem Zensor Napoleons, der 1810 die 1. Auflage des Werkes über Deutschland einstampfen ließ (1 S. VI). Es ist nur folgerichtig, wenn bei den Franzosen der Gegenwart Voltaire, und zwar auch als Verfasser des Candide, wieder zu Ehren kommt (Dresdener Anzeiger 13. 8. 1915 S. 13).

Auch für Klopstock kann sich Frau von Stael begeistern. Er ist der David des Neuen Testamentes: die meisten seiner Oden sind christliche Psalmen (1 S. 218). Lehrreich ist ein doppelter Vergleich, mit dem Frau von Stael Klopstocks Stellung verdeutlichen will. Erstens vergleicht sie seinen Messias mit Dantes und Miltons entsprechenden Dichtungen. Dante fußt auf den Kirchenvätern und bietet la religion extérieure des Italiens. Milton benutzt die Bibel und bringt peinture des caractères. Klopstock steht auf dem Neuen Testamente und enthält le sentiment chrétien dans toute sa pureté (1 S. 219). Zweitens vergleicht unsere Schriftstellerin die Art, in der Horaz (exegi monumentum aere pernennius), Ovid (nomenque erit indelebile nostrum) und Klopstock (Ode an den Erlöser am Ende des Messias) über ihr eigenes Werk reden (1 S. 220ff.). Beide Vergleiche fallen zugunsten Klopstocks aus. Im einzelnen findet Frau von Stael an Klopstock mancherlei auszusetzen. Seine Dichtungen über die französische Revolution sind minderwertig (1 S. 291; bei Klopstocks Äußerungen über Frankreich wird schon die Rechtschreibung „Roschefoko", „Kordä" u. dgl. der Pariserin Anstoß geben). Den Messias Klopstocks fände Frau von Stael besser, wenn er nicht erst mit dem Leiden Jesu einsetzte, wenn er mehr die Landschaft und die Zeitgeschichte schilderte, dafür weniger Reden brächte und nicht ganze zehn Gesänge auf die Zeit nach Jesu Tod wendete (1 S. 288f.). Es ist deutlich, daß dies Urteil über den „Messias" nicht von der Aufklärung ausgeht. Es bewegt sich in einer Richtung, für die man heute noch Verständnis hat. Vergleicht man etwa Lavaters Jesus Messias (1783—86), Friedrich Wilhelm Helles Jesus Messias (1870—86) oder Joseph Seebers Christus (1914) mit Klopstocks Werk, so findet man da einen Teil der Forderung Frau von Staels verwirklicht, bei Helle sogar einen guten Teil. Eine Kleinigkeit sei angemerkt: für französische Leser erwähnt die Schriftellerin, daß in dem umfangreichen Messiaswerke Klopstocks nur eine Liebesgeschichte begegnet (1 S. 287).

Weiter wird Herder von Frau von Stael geschätzt. Sie eignet sich Herders Satz an: für Israel war die dichterische Eingebung un rapport intime avec la divinité (2 S. 344). Auf Herder fußen wohl auch die Sätze: la poésie est le langage naturel à tous les cultes. La Bible est pleine de poésie, Homère est plein de religion; ce n'est pas qu'il y ait des fictions dans la Bible, ni des dogmes dans Homère; mais l'enthousiasme rassemble dans un même foyer des sentiments divers (1 S. 262f.). Von herderschem Geiste sind die Gedanken der Frau von Stael über die Geschichte der Teufelsvorstellung: der Teufel ist bei Milton ein Übermensch, bei Michelagniolo und Dante ein Tiermensch, in Goethes Faust un diable civilisé (2 S. 174, vgl. 1 S. 219: 3 S. 314 wird der Teufelsbegriff umgedeutet).

Die ganze Liebe der Frau von Stael gehört aber der Romantik. Es ist kein Zufall, daß sie Chateaubriant einmal gegen seine Verkleinerer verteidigt (es

handelt sich um Chauteaubriants Satz, das Christentum habe Bedeutung für die Kunst: 3 S. 307). Schon dem eiligen Leser fällt auf, daß Frau von Stael den Ton der Romantik oft aufs genaueste trifft. **Il y a de la religion dans tout ce qui nous cause une émotion désintéressée** (2 S. 91). **L'amour est une religion en Allemagne** (1 S. 36). **Changer de religion par amour est un peu profane,** so heißt es mit Bezug auf Wielands Oberon; **mais le christianisme est tellement la religion du coeur, qu'il suffit d'aimer avec dévouement et pureté pour être déjà converti** (1 S. 284). Dabei hat Frau von Stael lebhaftes Verständnis für den romantischen Begriff des Unendlichen (3 S. 265 ff.). **Le sentiment de l'infini est le véritable attribut de l'âme: tout ce qui est beau dans tous les genres excite en nous l'espoir et le désir d'un avenir éternel et d'une existence sublime; on ne peut entendre ni le vent dans la forêt, ni les accords délicieux des voix humaines; on ne peut éprouver l'enchantement de l'éloquence ou de la poésie; enfin surtout, enfin on ne peut aimer avec innocence, avec profondeur, sans être pénétré de religion et d'immortalité** (3 S. 267).

Selbstverständlich kennt Frau von Stael die wichtigsten deutschen Romantiker, Denker und Dichter. Ich verzichte hier auf Vollständigkeit und hebe das Bezeichnende heraus. Schleiermacher erfährt nur eine kurze Würdigung (3 S. 284 f.)[1]. Die oben mitgeteilten Sätze romantischen Klangs beweisen aber, daß hier eine innere Verwandtschaft besteht. Als der größte deutsche Schauspieldichter nächst Goethe und Schiller gilt Zacharias Werner (2 S. 215 ff.). Die Wernerschen Stücke geben Anlaß, die Frage nach dem Schicksal aufzuwerfen. Frau von Stael verkennt nicht, daß das Verhängnis im Christentume schrecklicher wirkt, als bei den alten Griechen (2 S. 235). Im ganzen hat sie aber für die romantische Behandlung des Schicksals etwas übrig. Nur dort hat die Begeisterung für die Romantik ein wirkliches Ende, wo Fragen der eigenen Frömmigkeit hereinspielen. So wird gegen Schelling die Lehre von der persönlichen Unsterblichkeit in Schutz genommen (3 S. 114 ff.).

Sieht man sich das Romantische bei Frau von Stael genauer an, so gewahrt man eine große Vorliebe für Mystik. **La disposition religieuse, appelée mysticité, n'est qu'une manière plus intime de sentir et concevoir le christianisme** (3 S. 312). **Die Mystiker faisoient de la religion un amour, et la mêloient à toutes leurs pensées comme à toutes leurs actions** (3 S. 313; überhaupt ist der ganze Abschnitt 3 S. 312 ff. der Mystik günstig). Dabei ist freilich undeutlich, wie weit das Verständnis der Frau von Stael für Mystik geht. Sie erkennt wohl, daß man nicht alles in der Religion vernünftig erklären kann (3 S. 283). Aber diese Erkenntnis ist noch nicht Mystik. Einmal setzt

[1]) Auch in den Kreisen der deutschen Romantiker war Schleiermacher nicht sonderlich angesehen. „Friedrich Schlegel sagte von den Reden grausam aber nicht unzutreffend, Religion sei nicht viel darin“ (Ricarda Huch, Blütezeit der Romantik, 2. Aufl. 1905, S. 199).



Frau von Stael Mystik und Vorsehungsglauben einander gleich (3 S. 317). Das ist eine Umdeutung. Für den mystischen Sinn der Worte Christo in pauperibus, die Frau von Stael an einem Berner Krankenhause las, bringt sie kein Verständnis auf (1 S. 181). Dagegen hat sie vom Werte des sogenannten zweiten Gesichts eine große Vorstellung: das zweite Gesicht sei vielmehr das erste, vielleicht das einzig wahre Gesicht (2 S. 246).

Romantisch ist weiter das Naturgefühl der Frau von Stael. Früher hat sie, beim Anblicke des Genfer Sees, erklärt: „O, wie viel schöner war der Rinnstein in der Rue du Bac (zu Paris)!" (Brandes S. 151). So urteilt die Aufklärung. Die Verfasserin des Werkes über Deutschland ist weiter gekommen. Naturgefühl ist ein Zeichen von Geistesgröße. C'est la supériorité de l'âme et de l'esprit qui rapproche le plus intimement de la nature (2 S. 263). Frau von Stael erzählt mit einer gewissen Begeisterung von der Jungfrau im Berner Oberlande (1 S. 182f.). Sie tadelt die Schweizer, weil sie nicht mehr Naturgefühl aufbringen: l'on s'étonne avec raison que l'admirable aspect de leur contrée n'ait pas enflammé davantage leur imagination (1 S. 180). Auch auf die Tierwelt erstreckt sich das Naturgefühl: kein Tier kommt um, ohne daß man es bedauern könnte (3 S. 378; ähnlich z. B. Bettina von Arnim). So weiß Frau von Stael auch die Tierdichtung zu schätzen; sie erwähnt die hierher gehörigen Werke Tiecks (2 S. 267).

Bemerkenswert ist endlich Frau von Staels Urteil über die Kirchen. Die Vorstellung von der natürlichen Religion macht keinen Eindruck auf sie. Dagegen schildert sie Kirchen und Sekten mit Liebe und mit dem Bemühen, überall das Gute zu finden[1]. Frau von Stael ist, obwohl Pariserin, evangelisch und macht daraus kein Hehl (1 S. 64). Sie bemerkt mit offenbarer Freude, daß in Deutschland die evangelischen Hochschulen den katholischen überlegen sind (1 S. 154). Die Großartigkeit Luthers fühlt sie wohl. Er war der deutscheste unter den großen Deutschen. Sa fermeté avoit quelque chose de rude; sa conviction alloit jusqu'à l'entêtement; le courage de l'esprit étoit en lui le principe du courage de l'action: ce qu'il avoit de passionné dans l'âme ne le détournoit point des études abstraites (3 S. 275). Freilich wurde der Unterschied lutherischen und reformierten Wesens der Frau von Stael nicht klar, trotz ihren Beziehungen zu Genf. Auch was sie von Sekten und Sektenähnlichem sagt, trifft nicht immer zu. Da lesen wir von der Herrnhuter Brüdergemeine: les établissements moraves sont les couvents des protestants (3 S. 289). Fast in demselben Atemzuge wird das Herrnhutertum apostolisch genannt (3 S. 290)! Immerhin spürt man, daß Frau von Stael das evangelische fromme Leben in verschiedenen Richtungen kennen und schätzen lernte.

[1]) In ihren älteren Schriften steht Frau von Stael dem kirchlichen Christentum vielfach ferner, als in dem Werke über Deutschland.



Dasselbe gilt von der katholischen Kirche. Frau von Stael erlebte in Paris eine innere Kräftigung katholischen Wesens. Man konnte diese Kräftigung leicht auf einem Gebiete kennen lernen, auf dem Frau von Stael besonders heimisch war: in der Bücherwelt. Ich besitze eine sechsbändige Auswahl der Kanzelreden Bossuets: Chefs-d'œuvre oratoires de Bossuet; ou recueil choisi de ses sermons, panégyriques et oraisons funèbres. Das Werk erschien zu Paris im Jahre XII/1803; der alte Einband mit Metallecken beweist, daß es für reichlichen Gebrauch bestimmt war. In Deutschland sorgten schon die Beziehungen Frau von Staels zur Romantik dafür, daß sie von der Wiedergeburt des Katholizismus etwas erfuhr. Bereits in dem Romane Corinne ou l'Italie (Paris 1807) bricht Frau von Stael eine Lanze für die römische Kirche (Brandes S. 183 ff.). Das setzt sich in dem Werke über Deutschland fort. Man kann von den Katholiken lernen: c'est un usage pieux des catholiques, et que nous devrions imiter, de laisser les églises toujours ouvertes (1 S. 64). Von den katholischen Dichtern wird der fromme Calderon geschätzt (2 S. 91). Geradezu begeistert redet Frau von Stael über das Werk des Grafen Friedrich Stolberg, „Geschichte des Reiches Jesu Christi“ (1806 ff.). Dies Werk ist geeignet pour mériter l'approbation de toutes les communions chrétiennes. C'est la première fois qu'on a vu les opinions catholiques défendues de cette manière. Frau von Stael ist gerecht genug, hinzuzufügen: et si le comte de Stolberg n'avoit pas été élevé dans le protestantisme, peut-être n'auroit-il pas eu l'indépendance d'esprit qui lui sert à faire impression sur les hommes éclairés (3 S. 302 f.). Im ganzen findet Frau von Stael den Unterschied zwischen Klopstock, Herder, Jacobi und dem Grafen Stolberg nicht groß: letzterer nimmt allerdings dem römischen Wesen das Dogmatische und Unduldsame (3 S. 305 f.). Auch bei anderen schätzt unsere Schriftstellerin die Unbefangenheit gegen Rom. Sie rühmt Werners „Luther“, weil in der Dichtung Verständnis für das Mönchtum an den Tag gelegt wird (2 S. 217).

Trotz dem Streben, den Tatsachen ins Gesicht zu sehen, hofft Frau von Stael auf eine Vereinigung der Kirchen. Il se peut qu'un jour un cri d'union s'élève, et que l'universalité des chrétiens aspire à professer la même religion théologique, politique et morale (3 S. 310 f.). Frau von Staels eigentlicher Beruf war nicht, Bericht zu erstatten, sondern zu dichten. Aber wir alle dürfen mit ihr fortfahren: Avant que ce miracle soit accompli, tous les hommes qui ont un cœur et qui lui obéissent doivent se respecter mutuellement (3 S. 311).



Die Anfänge der „Evangelischen Kirchenzeitung".

Ein Beitrag
zur Geschichte des religiösen und kirchlichen Lebens im 19. Jahrhundert.

Von

Nathanael Bonwetsch.

Der Geschichte der Kirche in neuerer Zeit hat das Interesse in steigendem Maß sich zuzuwenden begonnen. Das Zeitalter der Aufklärung wird mit innerer Sympathie erforscht. Aber auch die Zeit des neu erwachenden religiösen Lebens im 19. Jahrhundert lenkt die Aufmerksamkeit auf sich. Ihr gilt die folgende Untersuchung der Anfänge der „Evangelischen Kirchenzeitung". Die Bedeutung eines Blattes, das den Mittelpunkt einer kirchlichen Bewegung bildet, haben im letzten halben Jahrhundert z. B. die „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung" und die „Christliche Welt" gezeigt. Schon seine Entstehung bekundet das Dasein jener geistigen und religiösen Strömung, der es dann sofort in besonderem Maß zur Kräftigung dient. So dürfte auch eine Skizze der Anfänge der „Evangelischen Kirchenzeitung" einen Einblick in das religiöse und kirchliche Leben, insbesondere der Kreise, aus denen sie hervorgegangen, gewähren. Sie beruht auf der Korrespondenz Hengstenbergs, die mir von der Königl. Bibliothek in Berlin gütigst nach Göttingen zur Benutzung überlassen worden ist. Verwertet ist jene Korrespondenz schon in Bachmanns Biographie Hengstenbergs (Joh. Bachmann, Ernst Wilhelm Hengstenberg, 3 Bde., Gütersloh 1876. 1880; vgl. auch den Aufsatz EKZ. 1873, S. 161 ff.), aber unter anderen Gesichtspunkten. Für uns kommt sie in Betracht als Quelle für die Kenntnis des religiösen und kirchlichen Zustandes ihrer Zeit. Nicht die Geschehnisse als solche interessieren uns dabei, sondern die religiösen und sittlichen Motive der handelnden Personen. Ihre Abgrenzung hat jene Anfangszeit durch die Krisis, die der Bericht über die Halleschen Professoren Wegscheider und Gesenius in Nr. 5. 6 des Jahrgangs 1830 herbeiführte.

Vornehmlich der schon 1829 als Kammergerichtsrat gestorbene Adolf le Coq mit den Brüdern Otto und Ludwig von Gerlach haben die EKZ. ins Leben gerufen; auch Professor Hollweg war dafür interessiert. Auf Hengstenberg als den geeigneten Herausgeber lenkte den Blick dessen kleine Schrift über Altensteins „Ministerialverfügung über Mystizismus, Pietismus und Separatismus"



(Berlin 1826). Durch möglichst allseitige Orientierung über die Persönlichkeiten, von denen man eine Förderung des Blattes erhoffen konnte, und durch Mitteilung an sie über den Plan wurde das Erscheinen des Blattes vorbereitet. Die Genehmigung dazu erteilte das Ministerium Altenstein erst nach mehrfachen Abänderungen und in sehr ungnädiger Form (Die verschiedenen Entwürfe bei Bachmann, Bd. II, Beilagen S. 3 ff.). Selbst Schleiermachern hatte Hengstenberg den Plan mitgeteilt, und dieser fertigte denn auch einige vorlaute Herren im Berliner Professorenzimmer gut ab. In der Ankündigung waren als Mitarbeiter genannt zunächst Neander und Strauß-Berlin, Tholuck-Halle und Heubner-Wittenberg, später auch August Hahn, Lindner und Heinroth in Leipzig, von Meyer-Frankfurt a. M., Scheibel-Breslau, Steudel-Tübingen, Krummacher-Bremen, Olshausen-Königsberg und Rudelbach-Kopenhagen. Doch auch eine Reihe anderer hatte ihre Mitarbeit zugesagt. Keiner Partei, sondern der evangelischen Kirche dienen zu wollen, erklärte die EKZ. Sie wolle das lebendige Bewußtsein der Einheit der Kirche fördern und ihre wahren Glieder miteinander verbinden. Dem so stark erwachten religiösen Bedürfnis will sie entgegenkommen, Vorurteile gegen die Wahrheit beseitigen, verwirrte Begriffe entwirren. Sie wendet sich an die von den Grundwahrheiten der geoffenbarten Religion Überzeugten, aber will innerhalb dieses Bereichs eine Mannigfaltigkeit der Ansichten nicht ausschließen, vielmehr einen lebendigen Austausch der Ideen herbeiführen. Die Polemik solle das Persönliche vermeiden, Festigkeit mit Milde vereinigen.

In der Anzeige und im Vorwort wird ausgesprochen, daß gegenwärtig vielleicht stärker denn je die Notwendigkeit des Glaubens an eine Offenbarung verspürt werde, aber auch, daß die Zahl der entschiedenen Verteidiger der Wahrheit noch klein sei. Die Empfindung von beidem bekunden schon die Antwortschreiben auf die Aufforderung zur Mitarbeit. Man weiß sich als das kleine Häuflein. „Kaum ein Sechstel aller protestantischen Geistlichen“ sei „wirklich evangelisch zu nennen“ (der Hamburger Senator Hudtwalcker 1. 5. 27); die kirchlichen wie die politischen Zeitschriften in den Händen solcher, die mit dem biblischen Glauben zerfallen sind. Aber gerade dies Bewußtsein um die eigene geringe Zahl förderte den engen Zusammenschluß. Nicht ohne Grund konnten diese Kreise jenes Wort im Octavius des Minucius Felix auf sich anwenden: „Ehe sie sich kennen, lieben sie sich.“ Durch die Einheit des Glaubens und der Liebe und durch die gemeinsame Vertretung der Wahrheit fühlt man sich verbunden. „Teurer Bruder“, „Lieber Freund in Christo“ redet man sich an. „Dem Fleische nach unbekannt, aber dennoch bekannt“ lautet der Eingang manches Briefes. Man betet für einander und insbesondere für den Herausgeber der EKZ. „Wir sind einander ja sehr nahe, da Er uns nahe ist“ schreibt Stapfer, der Vater (22. 6. 28), und Barth in Calw: „Sie haben geredet und ich habe Sie gesehen. Somit ist ferner keine Scheidewand zwischen uns, denn ein Weg ist keine Wand, und die sich im Herrn als seine Knechte gefunden haben, stehen



auf Einem Grund und Boden." Dies Bewußtsein um die innere Einheit treibt aber um so mehr, auch ein äußeres Einheitsband zu schaffen, als man ein siegreiches Vorwärtsdringen der Wahrheit allenthalben wahrnimmt. (Vgl. z. B. Hudtwalcker 8. 6. 27. in bezug auf Hamburg: „Damit beginnt mit Gottes Hilfe ein neuer Abschnitt in unserer Kirchengeschichte. Vor 6 Jahren wäre so etwas noch unmöglich gewesen." Ähnlich Hammerschmidt-Altena: „Die große Regung und Erweckung, die jetzt so mannigfach sich kund tut" 29. 5. 27.) Die EKZ. sollte zu jenem Einheitsband dienen und der fast ausschließlichen Herrschaft der Darmstädter Allgemeinen Evangelischen Kirchenzeitung entgegentreten. Daher ward der Plan der EKZ. und hernach ihr Erscheinen in diesen Kreisen aufs freudigste begrüßt. Von dem eifrigen Pfarrer Brandt in Roth wurde zwar seit 1825 das Homiletisch-liturgische Korrespondenzblatt herausgegeben und — namentlich unterstützt von den Brüdern Bomhardt — in frischer Weise geführt, aber man fand es doch „zu bairisch eng und polemisch derb" (R. Stier 21. 5. 27), als daß es einem allgemeinen Bedürfnis genügt hätte; gerade sein Herausgeber ward zu einem eifrigen Werber für die EKZ. Die Antworten auf die Aufforderung zur Mitarbeit an ihr zeigten, wie sehr der Gedanke an die Begründung eines solchen Blattes die Gemüter beschäftigt hatte. Im Wuppertal hatte man sich schon zu ähnlichem Zweck zusammengetan, aber Berlin sei der geeignetere Ort (17. 4. 27); nur wünscht man keinen zu gelehrten Charakter des Blattes, wohl Gründlichkeit, aber populäre Form. Barth versteht freilich nicht, warum das Apokalyptische und Theosophische ganz unberührt bleiben solle: „Ist denn die Apokalypse kein biblisches Buch? Kein schweres Buch?" Ähnlich Olshausen 1. 5. 27. Hammerschmidt preist „die Gnade des Herrn, die auch ihn unter seine Kämpfer" werbe. Steudels Herz nimmt freudigen Anteil an dem Beginn des Werkes, und er bekennt sich gleich durch einen Aufsatz dazu (18. 5. 27). Mit besonderer Teilnahme begrüßte — durch Hollweg zur Mitarbeit eingeladen — Hudtwalcker die EKZ. Was er schon lang als notwendig erkannt, trete in der EKZ. ins Leben (vgl. 1827 S. 44 „Über den Plan einer Kirchenzeitung"). Sie „findet, wie ein Gewitterregen im Frühling, gewiß einen empfänglichen Boden". Freilich dürfe man auch „nicht vergessen, daß sie eine unglaubliche Feindschaft und Anfechtung erleiden" werde (1. 5. 27). Auch John in Hamburg erwartet „Verdruß und Anfeindung genug" für das Unternehmen, das doch unentbehrlich, „wenn nicht . . . das christliche Volk immer tiefer in den Irrtum geführt . . . werden soll" (1. 5. 27.) Man macht weitere Persönlichkeiten für die Mitarbeit namhaft. So Huschke, damals noch in Rostock, auf Spitta, als „in der Tat ein Gefäß bis zum Rand gefüllt mit der Gnade und den Reichtümern Christi". — Natürlich stieß die EKZ. auch auf reichlichen Widerspruch. Man halte sie für jesuitisch (Scheibel 11. 1. 28), bedaure die Rückkehr der alten Scholastik, die keine Mannigfaltigkeit der Ansichten dulden wolle (A. Göschen in Göttingen, 11. 3. 27). Aber aus vielen Orten kann berichtet werden von zahlreichen Lesern, und groß ist die Freude



vieler über den „Einigungspunkt aller Gläubigen in Deutschland“ in der EKZ.; sie „macht viel Freude und findet viel Freunde“ (Sander in Wichlinghausen, 12. 6. 27, 21. 11. 27). „Ich segne Sie bei jedem Blatt Ihrer KZ.“ (25. 2. 28). Man ist besonders erbaut durch den „Ton der Polemik“ (Hudtwalcker 3. 8. 27) und die eingehaltene „Würde“ (Klopsch-Glogau, 10. 10. 27) und die Gewissenhaftigkeit, auch in der Behandlung des Historischen aus dem Reich Gottes (Steudel 7. 2. 28). Auch von Schelling kann Schubert Hengstenberg berichten: Er „liebt Dich sehr“ (19. 1. 29). Die Sache der EKZ. wird durchaus als die eigene empfunden.

Darum zeigt sich die Teilnahme an ihr und der Sinn, in dem sie wurzelt, noch mehr als in Beifallsbezeugungen in der Sorge darum, daß sie wirklich im Geiste dessen geleitet werde, dem sie dienen wolle. J. F. von Meyer in Frankfurt a. M. (Brief von dort 3. 27) fürchtet, daß eine Polemik etwa gegen Zschokkes damals so viel gelesene „Stunden der Andacht“ oder gegen Dinters Schullehrerbibel noch Unreifen zum Hindernis des Glaubens werden könnte, da die ersteren manchen als Pädagog auf Christum gedient. Tholuck sorgt, daß Hengstenberg nicht werde die milde Polemik eines Hahn und Neander üben können: „Es ist nicht jedem Christen als Christen gegeben; calvinische Gemüter müssen anders sprechen.“ Der Prinzenerzieher Rennecke in Ludwigslust wünscht (26. 4. 27), man möge „die unionem mysticam der deutschen Heiligen nicht stören, sondern befördern helfen“. Auch sei es ein Fehler in der deutschen Literatur, die mausetot zu machen, die nicht leben wollen. „Es ist keine Kunst, den Ungläubigen viel zu schaffen zu machen, die schon . . . das Verdammungsurteil im Herzen tragen, wie wir auch taten vor ein paar Jahren. Sie sind arme hungrige Wölfe, die so lang vom theologischen Raub leben müssen, um nicht zu verhungern, und es als ihr Eigentum vorsophisten, um das Gewissen der Ehre wenigstens rein zu erhalten . . . Deshalb muß man gar zart mit ihnen umgehen als mit Kranken, und sie nicht hungrige Wölfe nennen, wie ich eben dummer Weise getan habe . . . Bei jedem Wort muß ein Seraph stehen . . ., der den Leser aufs Herz küßt, wenn er der Wahrheit gehorsam ist.“ Als die beste Bekämpfung des Bösen wird gelegentlich treffend das Hinstellen des Guten bezeichnet (1. 10. 27). Karl Bähr urteilt, alles Parteiische wolle die EKZ. mit Recht vermeiden. „Aber polemisch muß die Zeitschrift werden . . . An derben deutschen Worten darfs, wenn es darauf ankommt . . . nicht fehlen.“ Zur Scheidung von Licht und Finsternis müsse die EKZ. helfen (7. 27). Ebenso weiß K. Raumer-Erlangen (2. 12. 27): „Ohne Kampf gehts nun einmal nicht. Laodicener . . . gehen ungehudelt, aber auch ungeliebt durch die Welt. Nur bleibe jedes persönliche Pochen fern; es ist ein zartes Ding um das Embryo des neuen Menschen in uns.“ Ein andermal erinnert er daran, daß „jede Gottesgabe zu einer ansa diaboli werden“ könne! Der gefallene Mensch ist ja . . . eine solche „contradictio in adiecto“. In mannigfacher Variation kehrt daher

in der Korrespondenz wieder Tholucks Bitte (6. 10. 27): „Mildern kannst Du an meinen Aufsätzen, wo Du willst, aber nicht schärfen, denn ich habe selbst Spitzen." Auch den Schein will Höpfner in Uetersen bei Hamburg vermieden sehen, als habe man es mehr mit Personen zu tun als mit der Sache. — Zahn, damals in Dresden, möchte namentlich Berücksichtigung der Bedürfnisse der Lehrer. „Wenn die Theologen nicht wachen, so wird sicherlich auch der Volksschullehrerstand sich ihrem Einfluß entziehen." Auf Dinters Saatfeld arbeitend, müsse er oft genug erfahren, wie der Irrtum leichter Eingang finde als die Wahrheit (29. 11. 27). Schärfere Stellungnahme zum Katholizismus wünscht Scheibel („Heidentum ist der Katholizismus. Das Christliche daran ist Lug und Trug"), besonders aber eine Bekämpfung der liturgischen Hierarchie in der preußischen neuen Agende; ihre Orthodoxie wolle nur verführen: „Die ganze Kirchengeschichte bezeugt, daß eine kommandierte Orthodoxie das größte Unglück des Glaubens ist" (11. 1. 28). Auch Sack hatte von vornherein gefordert, daß die EKZ. kein Organ der Regierung zur Verbreitung ihrer kirchlichen und liturgischen Ansichten werde, und ebenso Nitzsch, daß sie sich von Einwirkungen der Staatsbehörde freihalte (vgl. Bachmann II, 77). Hengstenbergs Jugendfreund Keetmann warnt ihn davor, Stütze bei denen zu suchen, die nun einmal Gewalt haben auf Erden (13. 10. 28). Hudtwalcker will (15. 4. 28), „daß man selbst in den Augen der Todfeinde sich rein von aller Buhlerei um Gunst der Mächtigen halte"; er ist aber auch dessen gewiß, daß bei Hengstenberg glatte Worte von oben her ebensowenig etwas ausrichten werden, wie Drohungen es vermocht (29. 11. 28).

Hudtwalcker, der sich mit Recht gegenüber der „Indolenz der Theologen" als den treuesten Mitarbeiter der EKZ. bezeichnen konnte, gibt sein Interesse an ihr gerade durch die Offenheit seiner Rügen zu erkennen. Er findet gelegentlich in ihr viel trockene Artikel (22. 7. 28). Daß ihre Tendenz immer mehr polemisch werden würde, hatte er vorausgesehen (9. 6. 28). Er überzeuge sich immer mehr davon, daß ein ernstes Auftreten „mit der Liebe bestehen kann und mehr nützt, als das allzu säuberliche Verfahren" (25. 7. 29). Aber er möchte, daß Hengstenberg manche Dinge weniger über den dogmatischen Leisten schlage und sich freier von Einseitigkeit, nicht Festigkeit, zeige (15. 4. 28). „Vielleicht rühren die Anfechtungen, die Sie erleiden müssen, zum Teil davon her, daß Sie gar zu strenge sind." Freilich will er auch, daß ein Redakteur durch den „Eigendünkel seiner Mitarbeiter" nicht zu sehr geplagt werde (29. 1. 29). — Es war doch wohl nicht solcher Eigendünkel, wenn R. Stier seine Freude über „unsre kräftig vorwärts dringende KZ." mit dem Bedauern verbindet über Hengstenbergs „rasche Entschiedenheit", die zu einer „Verengung des Planes der KZ." führe (17. 3. 28, 23. 5. 28). Und aus Anlaß der Differenz über die Stellung der Apokryphen in der Schrift fragt er (29. 9. 28): „Haben Ihnen nicht andere Mitarbeiter auch schon bemerkt, daß Ihre Redaktion sich zu viel Rechtes nimmt?" Doch bekennt



er auf Hengstenbergs Antwort hin (23. 10. 28): „Ja, lieber Bruder, ich habe Ihnen vielleicht . . . Unrecht getan — vergeben Sie mir!" „So fest ich überzeugt bin, daß der Lehrbegriff der zwei evangelischen Kirchen seine Mängel und Lücken hat und in jetziger Zeit nicht bloß an ihm festgehalten, sondern **gläubig** frei weiter gebildet werden sollte, — so kann ich doch Ihre Verfahrungsweise achten." — Auch Barth hat Grund sich zu beschweren, daß der biblische Realismus, wie ihn ein Bengel, Oetinger, Ph. M. Hahn u. a. vertreten hatten, keine Stelle in der EKZ. solle finden dürfen. „Sie haben gegen mich keine Verantwortlichkeit, nur gegen die Wahrheit, und die kann ich ruhig Ihrem Gewissen überlassen." Den Grundsatz der Unparteilichkeit findet Barth aber nicht eingehalten. Auch Tholuck erinnert (6. 10. 27) Hengstenberg daran, daß er erst 27 und wohl anno 48 in manchem anders denken werde als jetzt; er müsse lernen, sich mehr in andere zu versetzen. Ebenso mahnt Gerlach (29. 11. 29), beim Zurückweisen von Arbeiten immer die Gründe darzulegen.

Ein ernstes Bewußtsein um die Verpflichtung zur Bewährung christlicher Liebe auch in der Polemik und auch ein Streben danach ist unverkennbar. So schreibt W. Steiger bei Übersendung einer Besprechung: „Daß die Menschenfurcht keinen Einfluß übte, wird man anerkennen müssen. Daß fleischlicher Eifer sich eingemischt, ist leichter geschehen." Doch könnte es auch nur so jenen scheinen, „denen es nicht so ans Herz geht, wenn sie sehen, wie Gottes Heiligtum von den Hunden zertreten wird" (15. 2. u. 26./27. 2. 29). Man möchte Friedfertigkeit mit Bekundung der Kraft der Wahrheit vereinigt sehen (Schmieder 1. 1. 31). Daß es nicht immer gelungen, hat man selbst empfunden. Daher sucht z. B. Hengstenberg eine Einsendung Bergquists über de Wette durch eine vorausgeschickte Bemerkung etwas zu mildern (EKZ. 1828 S. 281). Andererseits weiß man auch (es handelt sich um eine Kritik von Meyers durch Raumer), es komme „bei Höflichkeit und Leisetreten nicht viel heraus; redet jeder so stark, als Überzeugung und Gewissen es ihm erlauben, so wird unter Voraussetzung redlicher Gesinnung von beiden Seiten dem Mißverständnis noch am ersten die Decke abgezogen" (R. Stier 20. 2. 29).

Die Polemik richtet sich überwiegend noch gegen den Rationalismus, der ja äußerlich angesehen noch vorherrschte. Seiner Bekämpfung gilt ein nicht geringer Teil der Aufsätze, z. B. die über die „Stunden der Andacht" und über Dinters Schullehrerbibel. Doch wird dieser Kampf in der Überzeugung geführt, daß „die Jugendkraft des Rationalismus dahin" ist, daß er „ein alter abgestorbener Baum" (Vorwort 1830 S. 2 f.), daher von Gerlach die „verachtende Behandlung der Rationalisten" in der EKZ. rügen konnte (31. 1. 30). Dagegen beginnt eine gewisse Besorgnis vor der Hegelschen Philosophie die Gemüter zu erfüllen. So im Nürnberger Kreis (Brief Brandts vom 28. 1. 29 „Sie mag indes auch ihren Nutzen haben, wie die Spatzen, welche die Raupen verzehren"); und nicht anders urteilt Rennecke: „Ich freue mich der Hegelschen Philosophie,



wie sich nur einer freuen kann, daß sie da ist; aber dagegen müssen wir uns wehren, daß sie sich nicht unterfängt in die Theologie zu pfuschen." Sie trage (2. 5. 30) einen Teil der Schmach mit und helfe das Evangelium aus der Kantschen Subjektivität zu retten. Nur Lächerliches sei bisher gegen sie gesagt; aber dem törichten Evangelium werde sie weichen.

Aus der Geschichte der Kirche berichten z. B. die Aufsätze über J. A. Bengel, J. J. Moser u. a. (von Burk-Theilfingen), über Valerius Herberger (von Klopsch-Glogau), über „Züge aus dem Leben des sel. Nikolaus Lange" usw. In gemütvoller Weise erzählt von Schubert seine „Mitteilungen aus dem Reich". Missionsinspektor Blumhardt in Basel spricht es aus: „Die große Menschenbildungslehre, ... sowie besonders die praktische Theologie ... würde wohl ... eine ganz andere Gestalt gewinnen", sobald „der Missionsstandpunkt der Weltkirche eine Gewalt über die Geister gewinnen könnte". — Unter den Mitarbeitern der EKZ. ist besonders Hudtwalcker bemüht, sie zu einer wirklichen Kirchenzeitung zu machen durch Berichte über Vorgänge in seiner Umgebung. Er schreibt gelegentlich recht temperamentvoll: Den „elenden Menschen muß doch gezeigt werden, daß man sie beobachtet" (15. 7. 27) oder „ein Skandal dieser Art muß ... zur Sprache gebracht werden" (3. 4. 29). Zwar erscheinen ihm die Hamburger kirchlichen Zustände „desolat" (1. 5. 27) — zumal verglichen mit den Lübecker —, aber man gehe einer besseren Zeit entgegen, und gerade die „milde und doch eindringliche Art" z. B. eines John fördere „die Sache des Herrn" (4. 4. 29). Ähnlich berichtet z. B. Brandt voll Freude, daß das Häuflein immer größer werde, oder, daß der König Roth als einen Mann des 16. Jahrhunderts zum Präsidenten des bayerischen Oberkonsistoriums ernannt habe.

Mit der Gunst der Mächtigen ward dabei nicht gerechnet. In die Agendenfrage einzugreifen, vermied freilich mit Recht die EKZ. Aber gegen das neue Gesangbuch machte in ihr von Raumer ernste Bedenken geltend, unter Schwierigkeiten mit der Zensur. Eine sehr scharfe ministerielle Rüge (14. 3. 29) trug der EKZ. ein Aufsatz von Julius Müller über die Ehebündnisse Geschiedener (1829 S. 169 ff.) ein, wo den Geistlichen angesonnen werde, „ihre subjektiven Überzeugungen gegen die bestehende Ordnung geltend zu machen". Für die Zukunft seien solche „Ungebührnisse und das sittliche Gefühl verwirrende Äußerungen" zu vermeiden. Aber ein Hudtwalcker bekannte, daß ihm dieser Aufsatz recht aus der Seele geschrieben sei (11. 8. 29), und J. Müller selbst dankte Gott, daß sein Aufsatz dazu gedient, „hier und da Christo einen reinen, vollständigen Gehorsam zu verschaffen" (22. 12. 29). Nur wünschte er auch den Schaden ans Licht zu stellen des „furchtbar verworrenen Verhältnisses unserer Kirche zum Staate", und er will lieber sein Amt aufgeben, als durch Einführung der neuen Agende „den klar erkannten Willen des Herrn ... verleugnen". Gleichzeitig bezweifelt er freilich auch sehr, daß seine „theologische Denkart sich in der EKZ. werde frei und ungehemmt aussprechen" dürfen. In manchen Aufsätzen spuke eine „ge-



fühlige Verschwommenheit", „unbestimmte Begeisterung ohne verständige Besonnenheit", „so viel stehende christliche Terminologie" und Verachtung der Ansprüche der Wissenschaft, daß er oft „ordentlich erschrecke und von einer tiefen Wehmut ergriffen werde".

Mit Steudel, der die Verleihung des Tübinger theologischen Doktors an Hengstenberg herbeigeführt hatte, kam es dadurch vorübergehend zum Bruch, daß Hengstenberg eine Abhandlung desselben sachlich nicht unverändert wiedergegeben, weil im Widerspruch mit der Lehren der Kirche. Steudel findet dagegen (30. 12. 29), ein Aufsatz wie der über die Erbsünde EKZ. 1829 Nr. 71 f. — er führte aus, daß in Adam die Menschheit als Gattung gesündigt habe (von Huschke sehr beifällig begrüßt 22. 2. 30) — müsse Ärgernis anrichten, weil im Widerspruch zu Aussagen der Schrift und des Herrn selbst. Ein treuer Forscher des Wortes Gottes dürfe „nichts vorenthalten, was selbst zur Berichtigung einer in den symbolischen Büchern ausgesprochenen Vorstellungsweise dienen kann". Sonst würden „die Gedanken manches treuen Jüngers des Herrn . . . unterdrückt werden" (ebd). Ihm sei „nur das Wort Gottes der entscheidende Richter in Glaubenssachen", und er müsse bei Ablehnung seiner Stellung sich auch gegen den entferntesten Anteil an der EKZ. erklären. „Eine bedauerliche Abkehr von der reinen Einfalt des Evangeliums" sei es, zu behaupten, daß Gott nur im Hinblick auf die Erlösung der Vater aller Menschen sei, und sich dagegen zu bekennen, sei „der sicherste und kürzeste Weg", „sich seines Heilandes zu freuen" (26. 1. 30). „Es tat mir schmerzlich wehe, wie noch selten eine Erfahrung im Leben, daß, was bei unserer Verbindung auf gemeinsame Liebe für Gottes und Christi Sache gegründet schien, nunmehr eine solche Gestalt gewonnen hat." Er stellt es Gott anheim, ob Hengstenberg ihm bei seinem Bestreben, „in Ihm Eins zu sein" unter „Abweichung in der menschlichen Fassung der biblischen Wahrheit" die Hand der Versöhnung reichen wolle (27. 3. 31).

Viel bedeutsamer wurde für die EKZ. der Bericht über die rationalistische Lehrweise der Professoren Wegscheider und Gesenius in Halle 1830 Nr. 5. 6. Er ward erstattet von Ludwig von Gerlach, erst seit kurzem Gerichtsdirektor in Halle, und seine allerschleunigste Wiedergabe von ihm Hengstenberg dringend anempfohlen. Aus einem Kreis Gleichgesinnter in Berlin kommend, schien es Gerlach in Halle — zumal im Hinblick auf fast 900 theologischen Studenten — dringend nötig, in den Kampf gegen den Rationalismus einzutreten. Er zeigt sich dabei stets schon ganz als der Spätere, mit begrenztem Horizont, aber ausschließlich bestimmt durch seine Überzeugung. Hengstenberg möge (29. 11. 29) eine bestimmtere Tendenz in die EKZ. hineinbringen, und er drängt ihn zu einem „bekennenden Aufsatz" „über Schleiermachers Verhältnis zur hl. Schrift, zum A. T., zu den Rationalisten" (erschienen Ende 1829 und Anfang 1830), ebenso zu dem ganz besonders verunglückten über Goethes und Schillers Briefwechsel (1830 S. 73 ff.



Vermutlich von Steiger). Es kränkt Gerlach Neanders Empfehlung „des sich mit den Rationalisten praktisch Eins fühlenden Ullmann". Nach seinem Urteil sind Lehrabweichungen von Kollegen, „nicht obgleich, sondern weil sie ... Kollegen sind, in der EKZ." zu „bekämpfen" (31. 1. 30). Im Vorwort 1830 erklärt Hengstenberg (S. 3), nur in dem Sinn Partei sein und immer mehr werden zu wollen, als der innigere Zusammenhang mit dem Haupt den mit den Gliedern und das Bewußtsein um die Getrenntheit von den Kindern der Welt in sich schließt; gerade dann werde die schon jetzt aufrichtig erstrebte Freiheit von aller menschlichen Parteilichkeit erreicht werden, denn je enger die Verbindung mit Gott, desto geringer das Bedürfnis menschlicher Mittel. Gerlach ist es heiliger Ernst, in reiner Weise der Sache Gottes zu dienen. In dem „schönen, tiefen, lebendigen Aufsatz" über Schleiermacher (Dez. 1829) findet er Spitziges, das doch „mit heiliger ernster Liebe, die ihre Geburt von oben an der Stirn trägt, schwer zu vereinigen" (31. 1. 30).

Der Bericht Gerlachs beruhte bekanntlich auf Mitteilungen aus Wegscheiders und Gesenius' Vorlesungen. Schon eine Anmerkung der Redaktion zu dem Bericht S. 47 konnte darauf hinweisen, daß das über Wegscheider Gesagte sich alles auch in dessen Schriften finde. Gesenius, von dem zum Teil recht frivole Äußerungen angeführt waren, verlas den Artikel im Kolleg. Die Folge waren Tumulte der Studenten. Sie drangen in die Wagnerschen Andachtsstunden ein und störten sie durch Gelächter (Tholuck 13. 2. 30). Vor allem richtete sich die Erregung gegen Tholuck, den man für den Berichterstatter hielt. Seine Vorlesungen waren sehr ernstlich bedroht; sein Verhältnis zu den Kollegen so gestört, daß Wegscheider und Gesenius kein Bedenken trugen, ihn und Guericke beim Ministerium als das Gedeihen der Universität gefährdend zu denunzieren. Einen zweiten von Gerlach geplanten „wohlüberlegten und zuverlässigen" Artikel (Gerl. 10. 2. 30), der sein Wirken schildern sollte, verhinderte Tholuck um sein selbst, aber auch um der Sache willen. „Allerdings kommen die Sachen hier zur Entscheidung dadurch, aber was heißt das anders als, — die Unentschiedenen, die sich schon näherten, ziehen sich ganz zurück. Kann dies wünschenswert sein? Sind nicht die jetzt Entschiedenen einst Unentschiedene gewesen, die sich als solche näherten?" Dazu war Tholucks Frau schwer krank, und von der Wut der Studenten alles zu fürchten (11. 2. und noch 13. 2. 30). In seiner Erklärung, daß er an dem Bericht unbeteiligt, mißbilligte er sehr mit Recht die Heranziehung von de Wettes Trostbrief an Sands Mutter (EKZ. S. 297 ff.). — Gesenius verlangte Aufnahme einer Erklärung in die EKZ., forderte sie aber noch am gleichen Tag zurück (20. 2. 30), als sie nur zugleich mit einer Gegenerklärung des Berichterstatters erscheinen sollte (in der sicher richtigen Erkenntnis Hengstenbergs, daß die von Bischof Neander beeinflußte Zensur diese Gegenerklärung andernfalls würde unterdrückt haben). Der König aber befahl die Einleitung einer Untersuchung gegen Wegscheider und Gesenius.



Gerlach sah in den Bedenken Tholucks nur Furchtsamkeit (10. 2.) und Halbheit (21. 3.), bei doch „viel Demut und rührender Bruderliebe". Er ist überzeugt, alles „noch in einem zu milden Lichte dargestellt" zu haben. Niemand behaupte „die faktische Unrichtigkeit des Artikels" (16. 2.). Vielmehr, was er geschrieben, bleibe „überall hinter der horrenden Wahrheit zurück" (22. 2.). „Bei dem allen erschütterte mich gestern die äußerst ernste Wendung der Sache sehr ... Es quälte mich, daß ich ohne äußern Beruf einen Mann . . . in seine jetzige Stellung als Angeklagten gebracht." „Doch unsere Sache ist gut, wenn Gott uns nur Kraft gibt wie dem Knaben David und Fleisch nicht unser Arm ist." Ebenso am 28. 2.: „Ich fürchte, daß der König leidenschaftlich und rasch verfahren könnte gegen W. und G. Das könnte der Sache viel schaden. Alle nur ersinnliche Milde, die mit der Sorge für die Kirche vereinbar ist, müßte angewendet werden." Gerade jetzt fühlt er aber sehr das Bedürfnis nach „Stärkung aus dem lebendigen Bewußtsein der Gemeinschaft" (7. 5.) und danach, „diesen äußeren Kämpfen ein inneres Gegengewicht von vermehrtem und erneuertem Einkehren in den ewigen Mittelpunkt zu geben". „Bleiben wir nur treu, die Welt, wie Sie sagen, in uns noch mehr als außer uns zu bekämpfen" (16. 2). Aber zugleich fordert er Hengstenberg auf (21. 3.): „Fahren Sie fort, für den heiligen Namen des Herrn, dem wir uns selbst und all das Unsrige schuldig sind, Zeugnis abzulegen. Er, und nicht Sie selbst, hat Sie auf die Stelle gestellt, wo Sie jetzt stehen." „Lassen Sie sich nur durch nichts aus" der „Festung der Sanftmut und (nicht bloß stoisch negativen Duldung), sondern Liebe herauswerfen." „Unbefangene werden von Persönlichkeiten ab- und eher einsehen, daß die KZ. wie sie getan handeln mußte." „O Entschiedenheit tut uns vor allem not." Dabei klagt er (28. 4.): „Ich habe immer mit Kleinglauben (durchaus nicht mit Bitterkeit) zu kämpfen. Es kommt mir vor, als wären wir, die wir auf des Herrn Seite stehen, so sehr schwach . . . an Glauben, hl. Geist . . ., um so mächtige Feinde, die ganze Welt und ihren Fürsten anzugreifen." „Überhaupt geht die ganze Sache tief in mein Innerstes" (ebd.). „Ich bin von der völligen Rechtmäßigkeit, ja Notwendigkeit der durchgreifendsten Maßregeln innigst überzeugt, und werde es immer mehr, — nur glaube ich, dieselben können ohne Glauben, Liebe, Geist, Weisheit weder wirksam, noch im Segen durchgeführt werden . . . und nur weil ich" den heiligen „Geist Höhern und Höchsten Orts nicht finde, wage ich nicht auf solche Maßregeln anzutragen oder sie unbedingt zu wünschen." „Und bedenken Sie in Gebet, daß wir gegen die Feinde nicht bloß nicht bitter, sondern bei gutem Eifer, segnend, fürbittend, liebend uns verhalten sollen" (7. 5.). „Hüten Sie sich . . . ja recht gewissenhaft, daß nicht Scheltwort mit Scheltwort erwidert werde, sondern segnet dagegen" (1. 8. 30). Gerlach wünscht Hengstenbergs Gehilfen W. Steiger: „Der Herr wolle ihn recht demütigen und heiligen, daß er nicht irgendwie die Wahrheit in Ungerechtigkeit aufhalte, — ein furchtbares Wort der Schrift." „Zeigen Sie der Welt,

daß unter der herben Schale der kirchlichen Lehre von der Gnade der süße Kern der Liebe und des neuen Herzens steckt" (ebd.). „Wir dürfen . . . in Demut sagen, daß man uns der Wahrheit wegen schmäht, wiewohl nicht ohne Trübung durch die Sünde, die der Herr vergeben und wegnehmen wolle" (5. 11. 30). Aber EKZ. S. 665 ff. sei „wieder viel zu stachlicht... Wir dürfen nie vergessen, daß die Wahrheit, die wir verteidigen, uns als armen Sündern aus unbegreiflicher Gnade gegeben ist (eine „aus unbegreiflichem Erbarmen durch ein Wunder der Gnade mitgeteilte in den Staub beugende, zum Bilde J. Christi erneuernde" 5. 12. 30), und daß unsre erste Pflicht gegen die Feinde Fürbitte ist" (ebd.). Darum warnt Gerlach auch immer wieder vor allen Schmeichelreden gegen den König, „durch welche wir die Liebe und den Dank" gegen ihn und Gott „so gröblich verletzen" (7. 5. 30). Darum ist ihm auch „eine Allianz mit Eylert . . . mehr als bedenklich". Mich schaudert vor seinen Schmeichelreden gegen den König" (1. 8. 30). — Das Ministerium Altenstein bemühte sich der befohlenen Untersuchung eine solche Wendung zu geben, daß vor allem von Gerlach ein Beweis gefordert werden sollte. Dieser ist überzeugt, auch eine ihn treffende Bestrafung würde „der Sache mehr helfen als schaden", auch für ihn „ein kleines Übel sein". „Ich habe nur getan, was mein Gewissen mich drang" (16. 2. 30). Dem Ministerium erklärte er auf seine Anfragen, daß es jenem ja ein Leichtes sei, die Wahrheit oder Unwahrheit seines Berichts festzustellen, d. h. ob er den Charakter der betreffenden Vorlesungen richtig dargestellt habe, wie „sie sich seit einer langen Reihe von Jahren Jahr aus Jahr ein vor vielen Hunderten von Zeugen, die großenteils in Kirchenämtern stehen, zugetragen haben und die . . . E. Hohen Ministerium . . . selbst schwerlich verborgen bleiben konnten und . . . bekannt sein müssen". Er habe noch niemand getroffen, der die „notorische Richtigkeit in Abrede gestellt hätte".

In weiten Kreisen nahm man Stellung zu dem Halleschen Bericht. Das erste, was Hengstenberg erhielt, war ein Brief aus der „Region der Lüfte" gegen sein „ebenso hartes als ungerechtes, bloß aus blinder Leidenschaftlichkeit hervorgegangenes Urteil". Für Aug. Neander ward der Bericht Anlaß, sich von der EKZ. öffentlich loszusagen. Nur unter bestimmten Bedingungen überließ er ihr selbst diese seine Lossagung zur Veröffentlichung. Sie erschien mit einer Gegenerklärung Hengstenbergs (S. 137 ff.), in dieser gegen Schluß die viel gerügten Worte: „Das Vertrauen eines christlichen Studierenden der Theologie zu einem rationalistischen Lehrer derselben, ist nicht Pflicht, sondern Sünde" — (S. 149), zugleich der Hinweis darauf, daß doch niemand an der erst vor kurzem in der Darmstädter Allg. KZ. erfolgten Mitteilung aus Vorlesungen Kraffts in Erlangen Anstoß genommen, dieser vielmehr nur, was er wirklich gesagt, in der EKZ. (1829 S. 157 ff.) habe abdrucken lassen. — Der Erklärung Neanders schloß sich Steffens an, (ohne aber sich deshalb von der EKZ. zu lösen). Auch Nitzsch war entrüstet. Eine ganze Reihe von Schriften wandten sich gegen die EKZ.

Ullmann, Fritzsche Vater und Sohn in Halle und Rostock, die Breslauer David Schulz und v. Kölln, Bretschneider u. a. Marheineke forderte volle Neutralität des Staates gegen beide Parteien. Von der Recke-Volmarstein hatte zu Neujahr 1830 an Hengstenberg geschrieben: „Der Herr . . . muß starke Gegenmittel für Sie bereitet haben, um Ihr Herz unverrückt in seinen Händen zu erhalten, da die Menschen Sie so mit Liebe und Ehre überhäufen." — Andererseits fehlte es nicht an vielfacher Zustimmung. Göschel, der Hegelianer, und Schmieder in Pforta gaben Erklärungen ab (EKZ. S. 425 ff.), ebenso Prediger aus Pommern, aus dem Wuppertal, aus Württemberg. Die Zuschriften an Hengstenberg nehmen meist auch Bezug auf Neanders (des „lieben, teuren N.") Lossagung; der Gegenerklärung Hengstenbergs freuten sich auch solche, die die Aufsätze über Schleiermacher und den Halleschen Bericht mißbilligt hatten (24. 3). C. W. Krummacher schreibt, sie „mit ausnehmender Freude gelesen" zu haben (10. 3). Lindner in Leipzig (14. 3): „Gott lohne Ihnen Ihr mutvolles Wort gegen Neander." Schmieder: „Sie haben das zu tun angefangen, was die Gläubigen längst hätten tun sollen und bloß darum nicht getan haben, weil wenige so treu sind, daß ihnen das Reich Gottes mehr gelten sollte als Ehre und Amt" (16. 3). „Etwas Erhebendes" nennt es Sartorius in Dorpat, „die Sache der Gemeinde zu führen, die durch die Prätention einer ungebundenen Lehrfreiheit für die Lehrer schmählich unterdrückt und um die Rechte betrogen wird, die die Reformation ihnen erworben hat" (25. 4). Augusti ist überrascht durch den Lärm über die Korrespondenz aus Halle, da doch in dem ganz ähnlichen ihm vor einigen Jahren begegneten Falle „auch nicht Eine Stimme der Mißbilligung sich erhoben" habe (25. 4). Brandt dankt aufs angelegentlichste für die Aufnahme der angefochtenen Artikel in der EKZ. „Wer wollte nicht mit heiliger Freude alles daran setzen, daß der Glaube der Väter vor der ferneren Verunglimpfung der Ungläubigen verwahrt" werde (2. 6). „Eine Vorfeier der Konfession" sieht Rudelbach in diesem Streit (7. 6). Die Auflehnung „der Gefühls- und Ansichts- und Schultheologie gegen die kirchlich christliche" habe er schon lang erwartet. Es sei eine fixe Idee der deutschen Theologen, daß sie den Kirchenglauben machen (24. 3). Kein Tag vergehe, schreibt Rautenberg, da er nicht Hengstenbergs gedenke, vor allem im Gebet. „Sie sind jetzt etwas scharf in der Esse; — wobei mich das am meisten betrübt, daß auch diejenigen mit zuschüren, welche doch mit uns auf Einem Grunde stehen. Es gibt viele Erasmi heutzutage, pauci Lutheri" (11. 7). Raumer, der auch in einer Kritik Bretschneiders in den Streit eingegriffen (EKZ. 1830 S. 393 ff.), tröstet Hengstenberg, wenn er als Redakteur der Sündenbock für alle Mitarbeiter sei, so werde er „auch vor allen dafür gesegnet werden" (6. 10?). „Lassen Sie sich durch nichts irre machen. Gerlach hat ganz recht gehandelt und Sie ebenso. Hier fragt sichs einzig: ob Gerlach redlich die Wahrheit berichtet hat; das hat er, damit gut." „Ich bin ein großer Freund der Mysterien Gottes, aber nicht der Menschen, unter 10 Ge-



heimnissen gehören 9 dem Teufel an." „Wie hat die Darmstädter mich wiederholt denuncirt — daß ich Missionsstunde halte, daß ich mit Studierenden die Confessionen des Augustin lese, da sie hinzufügte, ob denn die Regierung nichts gegen ein solches Winkeldocieren tue. Und zugleich mit diesem denuncirte sie mich officiell in München." Aber dann will Raumer auch, daß Schluß gemacht werde: „Nicht das letzte, sondern das beste Wort siegt." „Ich schreibe für keine andere als für ehrliche beunruhigte Leute, — die Mohren will ich nicht weiß waschen." „Verbeißen wir uns ja nicht in die Polemik." „Wir sind verpflichtet, für des Herrn Reich ritterlich zu kämpfen, nicht aber für uns." Er hält „für jetzt die Hallesche Sache für abgetan". Im übrigen wünschte er, daß jeder theologische Professor zuvor Pastor gewesen sei, damit er wisse, daß er nicht Professoren, sondern Pastoren zu bilden habe. — Noch die Äußerungen zweier Juristen. Elvers in Rostock (2. Pfingsttag) hat den Bretschneider, als er ihn zufällig erhielt, „gegen die Wand geschleudert. Der Streit ist gut, wenn auch nur darum, um diese falschen sog. offenbarungsgläubigen Propheten ans Licht zu bringen, sowie die nicht minder falschen Anbeter der Wissenschaft." Ein Eingreifen der Staatsbehörden lehnte er ab: „Die Kirche Christi bedarf keiner äußern Autorität." „Wenn meine Anforderungen an den Staat als Jurist entschieden und peremtorisch sind, so mache ich als Christ und Glied der Kirche des Herrn gar keine Anforderungen." Hudtwalcker aber schreibt (15. 3): „Ach daß ich Ihnen schildern könnte, was ich und so viele andere über Neanders Erklärung empfunden haben! Gerade jetzt, wo die KZ. seit Neujahr so sichtbarlich an Leben, Wärme, Eindringlichkeit und sonst gewonnen hat und immer mehr Freunde findet!" Aber nichts möge geschehen, wodurch der Riß noch ärger werde. „Wir stehen auf einem Wendepunkt, von dem aus ich nicht ohne bange Besorgnis in die Zukunft blicke." Ebenso am 17. 4: „Ich fürchte jeden Ausgang der Sache. Ich wollte, sie wäre in dieser Art nicht zur Sprache gekommen, wenigstens nicht mit der Anrufung vom Schutz der Regierung." Der Rationalismus „muß geistig totgeschlagen werden". Er seinerseits habe gelernt, den rechtlichen Standpunkt ganz liegen zu lassen. — Worte von Baron Kottwitz und G. H. von Schubert (an Hengstenberg 8. 5) machen am besten den Schluß. Kottwitz: „Wäre ich absolut genötigt, eine Partei zu ergreifen, so würde ich zu Hengstenberg fallen. Mit ihm will ich lieber fallen, als mit Neander stehen, lieber als schroff und hart gescholten werden, denn das Lob der Weisheit und Milde erhalten. Hengstenbergs schwache Seite, eine gewisse Bissigkeit und ein unbilliges Verkennen des Guten ... selbst bei den Rationalisten ... übersehe ich darum nicht." Schubert: „Obwohl mich der Aufsatz gegen Schleiermacher ‚Auch ein Sendschreiben' sehr beunruhigt und mir in vieler Beziehung mißfallen hat, obgleich auch die andern Kriegszüge in der KZ. nicht immer in meiner Art und nach meinem Gefallen sind: so weiß ich doch, mein Teurer! daß Du von ganzem Herzen nicht für Menschensache, sondern für Deinen Gott geeifert hast ‚und



daß Einer lebe, der Dir seinen Bund des Friedens geben wird'. — Solche Aufsätze, wie der über Schillers und Goethes Briefwechsel gehören freilich gar nicht recht in den Kreis Deiner KZ. herein. — Nun, abgesehen von diesem allen, so soll es fern von mir sein, in dieser Zeit, wo es gilt sich laut und frei zu bekennen, mich von einem Blatte loszusagen, das dem freien offenen Bekenntnis seines Namens geweiht ist. Möge Gott Dir auch den teuern Neander und Schleiermacher zuführen, als treue Brüder und Mitarbeiter."

Die Hallesche Sache ist doch wesentlich ein Symptom der kirchlichen Entwicklung gegen Ende des ersten Dritteils des 19. Jahrhunderts, wie es auch schon die Leipziger Disputation Hahns gewesen war. Das Kultusministerium nahm sich der Sache der Hallenser nach Möglichkeit an (auch durch strenge Zensur gegen die EKZ.) und die Entscheidung des Königs fiel äußerlich angesehen zugunsten der Angegriffenen aus, aber die eigentliche Stellungnahme des Königs gibt sein Erlaß an Altenstein zu erkennen, wie bei der Besetzung theologischer Lehrstühle fortan zu verfahren sei (Bachmann II, 231 f.). — Die Pariser Julirevolution lenkte bald das Interesse auf andere Dinge. Wegscheider hatte im Wintersemester 1830 275 Zuhörer, Tholuck doch 100, aber darunter „kein einziger angeregter Neuer". Tholuck sah mit Freuden, daß die Hemmung seiner Wirksamkeit schwand. Der Sturm der Studenten in der Neujahrsnacht, von dem er an Hengstenberg berichten konnte, galt dem Regierungsbevollmächtigten und dem abgegangenen Prorektor: „Die Mystiker lassen sie jetzt in Ruh" (1. 1. 31). Gerlach war dagegen durch die politischen Vorgänge gemütlich sehr mitgenommen. Hengstenbergs Scheidung von Politischem und Kirchlichem will er so verstanden wissen, daß die Tendenz keine politische sei, sondern „reine Lehre und heiliger Wandel, Reich und Ehre Gottes". Alles ist ihm ein Antrieb, seines „eigenen inneren Lebens halber die wenigen Mußestunden mehr zum Festenfußfassen auf dem ewigen Felsen" zu „verwenden" (5. 12. 30). „Wir hatten uns vielleicht kirchlich und politisch zu sehr einer gewissen fleischlichen Hoffnung des Besserwerdens hingegeben. Das Jahr 1830 ist eine furchtbare Lektion und weist auf die ewige Heimat." — Mit seinem Bericht hatte er seinem Gewissen Genüge getan, ohne jedoch die entgegenstehenden ernsten Bedenken zu erkennen, die Sache, die ihm am Herzen lag, nicht gefördert.

Mit dem 2. Dritteil des Jahrhunderts beginnt ein Neues. Zeichen davon u. a. die Fehde zwischen K. Hase und Röhr, die preußische Kabinettsordre über das Recht der Confession in der Union 1834, dann das Erscheinen des Lebens Jesu von D. Fr. Strauß: eine Zeit der Erstarkung des Kirchlichen, aber auch der Verschärfung des Gegensatzes nimmt ihren Anfang.



Ein Gebetsstreit in Sachsen. 1842.

Von

Emil Sehling.

Zu den Ehrenrechten des Patrons gehört das Recht auf Fürbitte im allgemeinen Kirchengebet. Es ist im gemeinen katholischen, im gemeinen protestantischen Kirchenrecht und in den Partikularrechten anerkannt. In seiner positiven Ausgestaltung hat es im Laufe der Jahrhunderte manche Änderung erfahren. Auf eine Zeit des Überschwanges ist eine Periode der Vereinfachung gefolgt; ja es ist nicht zu verkennen, daß der Zug der Entwicklung zweifellos zu einer Einschränkung, ja hier und dort sogar zu einer Aufhebung hinzuführen scheint. An einer anderen Stelle werde ich in größerem Zusammenhange diese Entwicklung schildern und ihre formelle und materielle Berechtigung untersuchen.

An diesem Ort soll ein für diese Entwicklung charakteristisches Vorkommnis kurz behandelt werden, welches sich im Jahre 1842 in Sachsen abgespielt hat und welches auch noch deswegen besonders belangreich war, als es zu einer schärferen literarischen Auseinandersetzung über die Zweckmäßigkeit und Berechtigung des Institutes geführt hat.

I.

Den äußeren Anlaß bildete folgender Vorgang[1]. Ein Patron bemerkte, daß sein neuer Pfarrer, dem er sogar das Amt konferiert hatte, die Fürbitte für den Patron und Gerichtsherrn beständig unterließ. Es fiel dies dem Patron um so mehr auf, als die früheren Geistlichen jenes Ortes, „so oft sie diejenigen Kirchengebete benutzten, in welchen die Einschaltung dieser Fürbitte tunlich ist", dieselbe nie unterlassen hatten. Als das Verfahren des Pfarrers auch in der Gemeinde Aufsehen erregte, wandte sich der Patron am 1. April 1842 an den

[1]) Unsere Darstellung beruht auf der Schilderung in Nr. 1 der „Sächsischen Kirchenzeitung für protestantische Geistliche und Kirchenfreunde" 1843. Als Verfasser bekannte sich später Pastor Bergsträßer in Hubertusburg. Ihm hatten die offiziellen Akten vorgelegen.



Ephorus mit dem Gesuche, den Pfarrer seines Ortes darauf aufmerksam zu machen, daß den Kollatoren das Recht der Fürbitte im Kirchengebete zustehe und daß er auch in seiner Kirche diese Erwähnung in Anspruch nehme. Der Ephorus — es war, wie sich im Laufe der Polemik herausstellte, Superintendent Dr. Hering in Großenhain — gab aber dem Pfarrer Recht und bemerkte, „daß selbiges sich mit der neuesten Gesetzgebung und dem Formulare des Kirchengebetes nicht vereinigen lasse, er auch allen denen Predigern der Ephorie, welche dieser Fürbitte bisher Folge geleistet haben möchten, dieses untersagen werde". Patron und Ephorus wandten sich an die Kreisdirektion um Entscheidung. Der Patron stützte sich dabei auf das geltende Recht. Der Ephorus erklärte, er habe an die Möglichkeit gar nicht mehr gedacht, daß im Jahre 1842 ein christlicher Kirchenpatron es als ein Recht beanspruchen könnte, in einem Gebete an den Herrn aller Herren als eine Herrschaft bezeichnet zu werden, in einem Gebete, wo der zarte religiöse Sinn auch selbst bei dem König das Wort Landesherr vermieden habe. Darauf replizierte der Patron, daß nach dem kanonischen Rechte die Fürbitte für die Kollatoren mit der schlicht christlichen Dankbarkeit in engster Verbindung stehe und daß auch in unserem aufgeklärten Vaterlande und in dem Jahre des Herrn 1842 die Pflicht der Dankbarkeit nicht aus dem Christentum gestrichen sei. Dagegen machte der Ephorus geltend, daß die Aufrechterhaltung, oder wahrscheinlich angebliche Wiedereinführung des Ehrenrechts der Fürbitte ein Rückschritt sei. Die Kreisdirektion entschied zugunsten des Patrons. Der Ephorus bat darauf diese Behörde um Bescheidung, wie die Erwähnung des Patrons im Kirchengebete einzurichten und an welcher Stelle sie einzuschalten sei. Die Kreisdirektion benahm sich hierüber mit dem Landeskonsistorium und erstattete Bericht über die ganze Angelegenheit an das Kultusministerium. Letzteres bestätigte die Entscheidung und traf nähere Anordnungen über die Ausgestaltung der Fürbitte für die Gerichtsherrschaft und den Patron. In der Entscheidung wird darauf hingewiesen, daß die Vorrede zum zweiten Teile des Kirchenbuches vom Jahr 1812 zwar Abweichungen von den darin enthaltenen Formularen untersage, allein auch ausdrücklich Abweichungen gestatte, „wo solches besondere Umstände nötig machen", wie denn schon der vormalige Kgl. Kirchenrat in einem Reskripte vom 15. März 1813 dem Konsistorium in Leipzig zu erkennen gegeben habe, daß in den in der neueren Kirchenagende S. 150. 155 und 161 befindlichen Formularen zu dem allgemeinen Kirchengebete die Gerichtsherrschaft jedes Kirchspiels insonderheit, jedoch nur im allgemeinen, zu erwähnen sei. Hierunter seien auch die Kirchenpatrone, denen das Recht der Fürbitte von jeher zugestanden habe, zugleich mit zu verstehen und es könne aus jener Vorrede etwas, was diese Rechte beeinträchtigen könnte, nicht gefolgert werden, da es dazu einer ausdrücklichen Bestimmung bedurft hätte. Das Ministerium bestimmte, daß von den drei in der Agende zur Verfügung gestellten Formularen der allgemeinen Fürbitte in dem ersten nach dem Satze: „Leite und



regiere — vermindert werde", in dem dritten nach dem Satze: „Sei mit allen Obrigkeiten — befördern" ein besonderer Satz: „Segne auch unsere Gerichtsherrschaft und den Patron dieser Kirche" eingeschaltet werde, unter Weglassung der Worte „unsere Gerichtsherrschaft" dort wo die Gerichtsbarkeit an den Staat abgetreten sei. In bezug auf das zweite Formular, welches nach Ton und Inhalt eine solche Einschaltung nicht zulasse, setze das Ministerium voraus, daß es von Pfarrern unter Privatpatronat nicht ohne besondere Veranlassung werde gebraucht werden, wie das Ministerium auch, wenn es wirklich gebraucht werden sollte, von den Patronen erwarte, daß sie in diesem Falle auf einer ausdrücklichen Fürbitte nicht bestehen werden. Hiervon wurden Patron und Ephorus in Kenntnis gesetzt, letzterer mit der Anweisung, den betr. Pfarrer demgemäß zu bescheiden.

Nachdem der Patron auf diese Weise seine und aller seiner Patronatsnachfolger Rechte gewahrt hatte, schrieb er dem Pfarrer, daß er ihm die Fürbitte für seine Person, wenn sie ihm zu schwer falle, recht gerne erlasse. Dasselbe schrieb er auch dem Ephorus, verlangte jedoch, daß die Entscheidung der Behörden dem Pfarrer mitgeteilt werde. Der Ephorus tat dies jedoch nicht, sondern meldete dem Pfarrer nur, daß die Kreisdirektion ihn mit Verordnung versehen habe, wie er einen Pfarrer, wenn ein Kirchenpatron auf der Fürbitte bestehe, zu bescheiden habe, daß es jedoch, wo der Patron verzichte, dabei sein Bewenden habe. Auf die Beschwerde des Patrons wies die Kreisdirektion den Ephorus an, das Reskript dem Pfarrer ohne jede Einschränkung „wenn ein Kirchenpatron auf der Fürbitte bestehe", so wie es erlassen sei, unter Aufhebung der früheren Weisung zu publizieren und den Pfarrer unbedingt zur Fürbitte anzuweisen. Die neuere Verfügung des Ephorus entsprach aber wiederum nicht der ergangenen Verordnung. Darauf sandte der Patron das Reskript dem Pfarrer privatim zu und dieser sprach darauf sofort das Fürbitte-Gebet, was nunmehr der Patron als „ein Erzeugnis des freien Entschlusses des Pfarrers" dankbarst anerkannte.

Damit hatte der Gebetsstreit seinen offiziellen Abschluß gefunden. Dadurch aber, daß Pfarrer Bergsträßer unter dem Pseudonym „Dikaeophilos" in Nr. 1 des Jahrganges 1843 der „Sächsischen Kirchenzeitung für protestantische Geistliche und Kirchenfreunde" diesen Gebetsstreit aktenmäßig darlegte und daran einige kritische Bemerkungen über das Verhalten von Pfarrer und Ephorus, sowie über die Berechtigung des Institutes, welches doch dem Worte des Apostels Paulus an Timotheus über die Fürbitte und auch dem Interesse des geistlichen Standes an der Erhaltung alter geheiligter Rechte entspreche, knüpfte, kam es zu einer heftigen literarischen Fehde in derselben „Kirchenzeitung". In zahlreichen Aufsätzen verschiedener Verfasser wurde das pro und contra besprochen und es fehlte nicht an rein persönlichen Bemerkungen.

Soweit diese Erörterungen die reine Rechtsfrage über die Geltung des Institutes betreffen, sind sie ziemlich dürftig; gegenüber dem klaren Wortlaute



der alten Kirchengesetze und Verordnungen hatten die Gegner einen schweren Stand. Der einzige Grund, den sie vorbrachten, daß durch die Weglassung der Formel in den drei Gebeten der Agende von 1812 das Recht stillschweigend aufgehoben sei, war fadenscheinig genug und war ja auch von den Behörden gebührend zurückgewiesen worden. Ich werde diese Rechtsfragen an anderer Stelle gründlich erörtern.

Um so interessanter war die Debatte darüber, ob das Institut zeitgemäß und wünschenswert sei oder nicht. Dagegen wurden namentlich von dem pseudonymen Artikel-Verfasser Justus folgende Gesichtspunkte geltend gemacht:

1. Der „Schirm des Kirchenlehens" sei von den Patronen auf die höchsten geistlichen Behörden und die Kircheninspektion übergegangen und **cessante causa cessat effectus.**

2. „Ein Gebet soll Herzenssache sein und darf durch eine Vorschrift nicht in Gewissenszwang ausarten." „Es soll daher auch das vom Prediger vor der Gemeinde öffentlich gesprochene Gebet nichts enthalten, wovon die Gemeinde nicht die Voraussetzung hegt, daß der Prediger selbst von Herzen in das einstimme, was die vorgeschriebenen Worte aussprechen, und daß auch jeder Anwesende aus der Gemeinde die ausgedrückten Gedanken und Empfindungen von Herzen teilen könne und werde." „Die Fürbitte insbesondere muß hervorgehen aus der Anerkennung der Wichtigkeit und Heilsamkeit der Personen und Anstalten, für deren Wohl und Fortbestehen man betet." Wenn auch nicht geleugnet werden könne, daß bei vielen Gerichtsherren und Patronen die Fürbitte mit Freuden und von Herzen geschehen könne, so gäbe es auch bedauerliche Ausnahmen. Es gäbe unkirchliche Patrone, die für das Kirchenwesen nichts leisteten und mit den Gemeinden prozessierten. Man könne zwar entgegnen, es werde überall für den Landesherrn gebetet, selbst wenn die Liebe fehle. Aber das sei im Evangelium ausdrücklich vorgeschrieben, seine Stellung sei mit der eines Patrons auch gar nicht vergleichbar, auch fehlten die persönlichen Gegensätze. Wenn man für die Obrigkeit bete, die auch nicht immer aus sittlich wertvollen Persönlichkeiten bestehe, so habe das nicht den Sinn wie beim Patron: „Siehe, unsere Herrschaft ist so gut, segne sie, vergelte es ihr", sondern bedeute eine Bitte um Verleihung von Weisheit und Kraft. Einer Gestaltung der Fürbitte für die Patrone: „Auch unserer Gerichts- und Patronatsherrschaft verleihe den Geist der Weisheit und der Milde, und segne sie dann mit Heil und Wohlergehen" könne man wohl zustimmen.

Man könnte zwar sagen, es sei Christenpflicht, selbst für den Feind zu bitten. Aber als für solchen werde ja in gegebenem Falle nicht gebetet, sondern als für einen Freund und Wohltäter, und eben das führe zum Heuchelschein.

3. Es sei nicht am Platze im Jahre des Herrn 1843 die Bestrebungen der Aristokraten nach Wiederbelebung ihrer Prärogative zu unterstützen oder die Befürchtungen anderer Kreise über solche Bestrebungen zu stärken — wenn man



ja auch wünschen könne, daß den Rittergutsbesitzern ein gewisses Ansehen gegenüber der Menge verbleibe; das sei aber am besten durch persönliche Vorzüge zu erreichen.

4. Es sei eine Gefahr für den gesunkenen kirchlichen Sinn, wenn die Meinung aufkäme, daß die Kirche eine bürgerliche Zuchtanstalt wäre und die Prediger lehrten und beteten, was ihnen von Staatswegen anbefohlen würde.

Justus gibt dann weiter seine Gedanken über das „pastoralkluge Verhalten“ bei Wiedereinführung der Fürbitte zum besten. Da diese aber alle unter der Voraussetzung gegeben sind, daß die Fürbitte nur dort einzuführen sei, wo sie ausdrücklich verlangt werde, diese Voraussetzung aber völlig irrig und den Verordnungen und Entscheidungen widersprechend war, so können diese verschlungenen, und den Widerwillen widerspiegelnden Gedankengänge hier unwiederholt bleiben. Es wird dann noch die Frage gestreift, ob der Patron die Fürbitte allsonntäglich verlangen könne, und dabei darauf hingewiesen, daß das eine Formular in der Agende, welches keine Einschiebung gestatte, immerhin nicht gänzlich untersagt sei, daß aber auch die Tittmannschen Gebete, deren Gebrauch statt der Formulare in der Agende gestattet sei, die Einflechtung ebensowenig gestatteten, und daß die Entscheidungen der Behörden diese gar nicht erwähnten, also wohl ihre Verwendung ohne Einschiebung weiter gestatteten.

5. Endlich bricht Justus eine Lanze für die freien Herzensgebete der Prediger, während die öftere Wiederkehr der Agendenformulare nur zu leicht zum mechanischen Lesen verleite. Die heutige Geistlichkeit bedürfe der Bevormundung nicht. Und es könne doch nicht zugegeben werden, daß das Ehrenrecht eines einzelnen die größere Erbauung einer christlichen Versammlung hindere. —

In der Sächsischen Kirchenzeitung wurde jetzt eine Reihe von Aufsätzen zwischen dem Verfasser des ersten Aufsatzes (als solchen bekennt sich Pastor Bergsträßer) und dem Ephorus (als solchen bekennt sich Dr. Hering in Großenhain), sowie dem Verteidiger des letzteren, Justus, und dem Herrn v. Rochow in Strauch bei Hayn (der den Pastor Bergsträßer in Schutz nahm, er war der fragliche Kirchenpatron) gewechselt, die aber wenig zur Sache Dienliches, dagegen desto mehr Persönliches vorbringen.

Nur Dikaeophilos (Pastor Bergsträßer) bringt einige sachliche Ausführungen: Er weist zu Punkt 1 darauf hin, daß die allgemeine Fürsorge für Kirche und Schule, und insbesondere für Erhaltung, zweckmäßige Benützung und Verwendung des Vermögens den Patronen nach wie vor geblieben sei. Was Punkt 2 betreffe, so sei es unzulässig, die Fürbitte auf irdischen Segen zu beziehen, als eine Bitte um irdische Vergeltung für irdisches Wirken; es gebe doch einen geistigen Segen, um welchen jede Gemeinde, auch wenn sie mit dem Patron unzufrieden sei, beten könne. Aus guten Gründen habe die Behörde die Form der Fürbitte nicht in das Ermessen der Geistlichen gestellt.

Blatt 99 ff. der Sächsischen Kirchenzeitung erscheint dann eine Abhandlung,

als deren Autor sich „Ein Freund des geistlichen Standes“ unterschreibt, die den Streit eigentlich erst auf ein wissenschaftliches Niveau erhebt. Er erörtert zunächst den Punkt 2 der Gründe des Dr. Hering.

Ein „Geistes- oder Gewissenszwang“ liege hier ebensowenig vor, wie bei jedem anderen Gebetformular. In der vorgeschriebenen Fürbitte liege lediglich eine Aufforderung zum Gebet; entweder das Herz schweige bei den vorgeschriebenen Worten und es bleibe diese Vorschrift nur eine Form, welche der Staat aus Gründen des Rechtes und der Politik aufrecht erhalte, oder Geist und Herz stimmen mit dieser Form überein und sie werde dadurch zum Gebet. Finde die Form keinen Anklang in den Gemütern der Hörer und sie bleibe weiter nichts als eine Form, so werde sie auch in diesem Falle noch keineswegs zur Heuchelei. Wenn der Prediger nach allgemeiner Vorschrift handle und seine Pflicht erfülle, wie könne ihn da der Vorwurf einer Heuchelei treffen! Ob gerade die vom Ministerium vorgeschriebenen Worte: „Segne unsere Gerichtsherrschaft und den Patron dieser Kirche“ die beste Formulierung seien, darauf komme es nicht an; die Hauptsache sei, daß das Gesetz eine Aufforderung zum Gebet für die Gerichtsherrschaften und Kirchenpatrone vorschreibe. Prediger und Zuhörer würden, je nachdem der Patron ihre Achtung, Zuneigung und Vertrauen besitze, danksagend oder fürbittend desselben gedenken, oder auch — was bei wahrhaft christlichen Gesinnungen gewiß nur selten der Fall sein werde — die Aufforderung zur Fürbitte im Herzen ganz unterlassen. Der Geist behalte sonach bei dieser Fürbitte seine volle Freiheit, es könne daher weder von Gewissenszwang noch von Heuchelei die Rede sein und aus dem christlichen Gesichtspunkte etwas Unzeitgemäßes in der Erhaltung des Ehrenrechts der Kirchenpatrone nicht gefunden werden.

Die Gründe unter 3. spiegeln die politischen Unruhen der vierziger Jahre wieder und werden heute nicht leicht mehr richtig verstanden werden. Ihnen hält der „Freund des geistlichen Standes“ folgendes entgegen. Eigenmächtigkeiten und Widerrechtlichkeiten der Gerichtsherren gegen die Untertanen seien bei der heutigen Verfassung kaum denkbar; die Möglichkeit, zu schaden, sei jetzt sehr gering; um so größer die Möglichkeit, Gutes zu tun; es gebe gewiß auch edle Menschen im Stande der Rittergutsbesitzer; der Ursprung des Patronats sei in den Stiftungen zu erblicken und solche kämen auch heute noch genug vor. Die Fälle, wo eine Fürbitte für die Gerichtsherrschaft störend auf die Andacht zurückwirke, seien gewiß die allerseltensten; die Fürbitte sei aber gerade ein Antrieb für den Patron, sich der Fürbitte würdig zu erweisen. Wenn bezüglich der Fürbitte für den Landesherrn und die Obrigkeit behauptet werde, daß der Fall einer Verstimmung der Gemüter gegen diese weniger wahrscheinlich sei, als gegen Gerichtsherrschaften und Patrone, so treffe das bei den politischen Kämpfen der Gegenwart nicht zu. Der Hauptgrund für die Aufrechterhaltung des Ehrenrechtes seitens des Staates sei aber der folgende: Die Verfassungsurkunde halte



den Unterschied der Stände aufrecht. Wenn der Stand der kleineren Grundeigentümer, der Bauern, verschieden sei von dem der größeren Grundbesitzer, so können auch die Rechte derselben nicht die gleichen sein. Soweit dieselben nicht dem Gesamtwohl widerstreben und namentlich in Ehrenrechten bestehen, solle der Staat sie aufrecht erhalten. Sonst würde er nicht nur die Verfassung in ihren sichersten historischen Grundlagen, sondern auch die Ordnung im monarchischen Staat durch Förderung republikanischer und demokratischer Gleichheitsideen ernstlich gefährden; je mehr Rechte der Stand der großen Grundbesitzer in Sachsen habe aufgeben müssen, um so mehr liege es im Interesse des Staates, die wenigen noch bestehenden Ehrenrechte zu schützen. Das Ehrenrecht, welches auf klaren gesetzlichen Bestimmungen beruhe, könne natürlich nicht durch ein „Formular" aufgehoben werden; es sei dies auch 1813 gleich nach dem Erscheinen jener Formulare der Fürbitte in einem Schreiben des Kirchenrats an das Konsistorium zu Leipzig ausdrücklich erklärt worden. Der Ausdruck „Obrigkeit" in dem Formulare könne nicht als „Gerichtsherrschaft" und „Patrone" mitdeckend angesehen werden. Denn in manchen Gegenden verstehe der Bauer unter Obrigkeit nur die Person des Gerichtshalters, in manchen Kirchen sei auch der Patron keineswegs zugleich die Obrigkeit, dort wo der Rittergutsbesitzer die Gerichtsbarkeit an den Staat abgetreten habe. Darum sei es nötig, bei den gesetzlichen Bekanntmachungen über die Abgabe der Patrimonialgerichtsbarkeit dieses den Rittergutsbesitzern verbleibende Ehrenrecht zu erwähnen, und die Erhaltung des Ehrenrechtes entspreche ebenso den Forderungen der Gerechtigkeit als auch der Staatsklugheit. Des weiteren geißelt der „Freund des geistlichen Standes" die Versuche des Ephorus, die klaren Bestimmungen der Gesetze und auch der neueren Entscheidungen zu verdrehen, insbesondere dadurch, daß er die obrigkeitliche Weisung zur Abhaltung der Fürbitte an den betr. Pfarrer mit dem eigenmächtigen Zusatze: „wenn es ausdrücklich verlangt wird" weitergab.

Was „Justus" (Bl. 111) gegen diese Einwendungen repliziert, ist ziemlich dürftig und unter starkem Wortschwall verklausuliert, läuft auch z. T. auf reinen Wortstreit hinaus. Er erhebt den Vorwurf, daß der „Freund des geistlichen Standes" die Fürbitte für eine leere Form erkläre; denn wenn sie das sei, so sei sie besser ganz abzuschaffen, denn es sei ein Grundprinzip der evangelischen Kirche, daß nicht der Buchstabe sondern der Geist zu herrschen habe; eine genauere Erörterung laufe aber auf eine Untersuchung über das richtige Verhältnis von Staat und Kirche hinaus.

Gegen diese Vorwürfe verteidigt sich der „Freund des geistlichen Standes" noch einmal in sehr würdiger Weise (S. 151 ff.). Eine Form könne die Fürbitte allerdings in gewissen Fällen werden, nämlich dann, wo auch jedes andere vom Prediger gesprochene Gebet, sogar jedes Lied und jede Predigt, nichts als Form bleibe, wenn nämlich das Wort in den Herzen der Zuhörer keinen Anklang finde. Gehöre aber eine solche Stimmung in christlichen Gemeinden gewiß zu den Aus-

nahmen, die niemals zu präsumieren sei, so sei auch die gesetzlich vorgeschriebene Fürbitte für die Kollaturbehörde in der Regel keineswegs als bloße Form, sondern ebenso sehr als ein wahres Gebet zu betrachten, wie die Fürbitte für den Landesherrn, für die Kirchen- und Schuldiener, für die Landstände usw. Selbst wenn auch ausnahmsweise einmal bei einer christlichen Gemeinde jenes Gebet zu einer bloßen Form herabsinken könne, so verdiene selbst dann eine Form, deren geschichtlicher Ursprung so ehrwürdig und lediglich in der Pflicht christlicher Liebe und Dankbarkeit zu suchen sei, niemals eine „leere" Form genannt zu werden. Diese ehrwürdige Fürbitte solle als eine Aufforderung zum Wohltun für die einen, zu Übung christlicher Dankbarkeit für die anderen, als Erinnerung an eine fromme und kirchliche Urzeit noch lange bestehen, niemals aber als leere Form betrachtet werden. In der Aufhebung des Ehrenrechtes, selbst wenn es nur eine bedeutungsvolle, ehrwürdige Form sei, könne man weder den Geist des wahren Protestantismus, noch auch den Geist eines erleuchteten Fortschrittes erkennen. „Jenen halten wir für gleichbedeutend mit dem Geiste einer echtchristlichen Gesinnung, dem Geiste der Liebe und Dankbarkeit, welcher einst die Fürbitte für die Kirchenpatrone ins Leben gerufen hat und, wir hoffen es, selbige auch vor der zerstörenden Richtung der Zeit bewahren wird; diesen halten wir für gleichbedeutend mit dem Sinn für Recht und Wahrheit, der nach unserem Dafürhalten mit der Vernichtung christlicher Gebete und Fürbitten ebensowenig zu tun hat, als mit der Zerstörung ehrwürdiger Formen, deren Erhaltung im allgemeinen die weisesten Menschen aller Zeiten als einen Damm gegen vielerlei Unglück betrachtet haben."

Ein „letztes Wort" von Justus bleibt bei der „leeren Formel" stehen, die abzuschaffen sei, auch wenn im ganzen Königreiche nur 20 Patrone den Wünschen der Kirche nicht entsprächen; eine Enquete über die braven und nicht braven Patrone könne aber nicht erhoben werden (Bl. 190).

Damit schließt die Polemik ab. Die Redaktion, die nach einer Bemerkung noch verschiedene Aufschlüsse über denselben Gegenstand erhalten hatte, brach die weitere Erörterung offenbar als unnütz ab. Gegenüber der klaren Rechtslage und den deutlichen Befehlen der Behörden traten die Geistlichen, welche die Fürbitte als antiquiert betrachtet und abgeschafft hatten, den Rückzug an und leisteten ferner keinen Widerstand. —

II.

Was lernen wir aus diesem „Kirchenstreit" für die Gegenwart?

Deutlich ist die Abneigung gegen die Fürbitte für den Patron in Kreisen der Geistlichkeit erkennbar. Eine Abneigung, die zu einer stillschweigenden Abschaffung bereits hie und da geführt hatte und schon observanzmäßigen Charakter anzunehmen drohte — als die Bildung der Observanz durch die Überspannung des Ephorus und das Eingreifen der Obrigkeit unterbrochen wurde. Auch heute



ist solche Abneigung hie und da vorhanden. Ich werde das an anderer Stelle, an Vorgängen in einer anderen (nicht der sächsischen) Landeskirche illustrieren, die mir aus Anlaß eines Gutachtens näher bekannt geworden sind. Auch heute heißt es daher den Rechtsstandpunkt klar zu erkennen, das bestehende Recht zu schützen, Verletzungen und observanzmäßigen Bildungen rechtzeitig entgegenzutreten.

Was entnehmen wir aus der literarischen Polemik, welche diesen sächsischen Gebetsstreit entfesselt hat, für die Gegenwart?

Da ist zunächst zu sagen: Soweit es sich um die Fürbitte für die „Gerichtsherrschaften" handelt, ist der Streit für uns überholt. Unsere heutigen Patrone sind keine „Gerichtsherrschaften" mehr. Es war von Hause aus in dem Streite verfehlt, Gerichtsherrschaften und Patrone zusammenzuwerfen. Es war das allerdings verzeihlich und erklärlich, denn die meisten Patrone waren eben zugleich die Gerichtsherren, besaßen die Patrimonialgerichtsbarkeit. Ja, diese ihre Eigenschaft war geradezu die vorstechende, denn sie waren damit zugleich die „Obrigkeit". Und es ist daher zu verstehen, wenn in dem Konflikt die „Patrone" als solche zurückgedrängt wurden, wenn z. B. S. 111 die Überschrift der Replik lautet: Zu dem Aufsatze in Nr. 13 d. Bl. „Erläuterungen zu dem Aufsatze in Nr. 4 und 5 d. Bl., das offizielle Gebet für die Gerichtsherrschaften betreffend". Schon in den ersten evangelischen Kirchenordnungen des 16. Jahrhunderts wurden diese zwei so grundverschiedenen Gesichtspunkte ganz verwischt. Das war aber juristisch verfehlt. Denn die Rechte des Patrons und die Rechte der Gerichtsherren auf die Fürbitte ruhen auf ganz verschiedenem rechtlichen Grunde und müssen streng auseinander gehalten werden. Wenn der Blick für diese Scheidung früher durch die tatsächlichen Verhältnisse, auch durch die Unklarheiten in der Gesetzgebung getrübt war, so ist er heute für uns völlig klar, weil es eben keine Patrimonialgerichtsbarkeit mehr gibt und aus diesem Gesichtspunkte niemand mehr Anspruch auf Fürbitte erheben kann.

Aus dem gleichen Gesichtspunkte sind auch die Ausfälle gegen die „Rittergutsbesitzer" als Gerichtsherrn und Patrone antiquiert. „Rittergüter" sind heutzutage Güter, denen historisch dieser Titel zukommt, die früher nur von Adligen besessen werden konnten und mit allerlei Vorrechten öffentlicher und privater Natur ausgerüstet waren. Damit entfallen auch alle Gründe politischer Natur, die für und gegen die Fürbitte angeführt worden sind.

Das Patronat als solches, ganz befreit von anderen Eigenschaften, wie Großgrundbesitz und Gerichtsherrlichkeit, steht jetzt zur Beurteilung. Der Patron als der Stifter und der Schirmherr der Kirche hat den Anspruch auf Dankbarkeit. Den inneren Grund für den Anspruch bildete für die Vergangenheit die Stiftung oder ein anderer Entstehungszustand des Patronats und für die Gegenwart die aus dem Patronate auch heute noch sich ergebenden Rechte und Pflichten.

Als Gründe gegen das Fortbestehen des Rechts werden angegeben

1. Der „Schirm des Kirchlehens" gelte nicht mehr und cessante causa, cessat effectus. Das ist ganz verfehlt. Wie schon Dikaeophilos hervorhebt, besteht eine „Fürsorge" des Patrons immer noch. Der „Schirm des Kirchlehens" hat nur eine andere, moderne Genalt erhalten.

2. Die rein liturgischen Gesichtspunkte sollen hier nicht näher erörtert werden, nur folgendes mag gesagt sein. Was gegen das Formularmäßige in der Fürbitte spricht, spricht gegen jedes Formular von Gebeten, ja, letzten Endes, gegen jede liturgische Festlegung. Es ist eine historische Tatsache, daß gar bald gegenüber der freien Entwicklung der Dinge, wie sie Luther vorschwebte, der in seiner „Messe" nur Vorbilder geben wollte[1], die maßgebenden Kreise aus gewichtigen Gründen die festen Formen vorzogen und gerade bei der Abneigung, die gegen die Fürbitte für den Patron hie und da besteht, ist die feste Regelung wünschenswert. Es bildet für den abgeneigten Pfarrer geradezu eine Erleichterung, wenn ihm genau vorgeschrieben wird, was er zu sagen hat. Interessant ist es, daß mitten unter diesen prinzipiellen Auseinandersetzungen in derselben Zeitschrift, S. 47, eine Stelle aus Niemeyers „Beobachtungen auf Reisen in und außer Deutschland" abgedruckt wird, die gerade die Wiederholung derselben Gebete und Formeln preist; erst dadurch gehe das Gebet in das ganze Wesen des Denk- und Empfindungssystems über, was bei dem erstmaligen Anhören eines neuen Gebetes nicht zutreffe.

Die Gründe, welche die Kirche und den Staat zur Aufrechthaltung des Institutes veranlassen, sind solche des formalen Rechtes und solche der Zweckmäßigkeit. Was in der Polemik zugunsten der Institution vorgebracht wird, trifft allerdings nicht immer zu. Denn das staatliche und das kirchliche Interesse brauchen hier nicht zusammenzufallen. Auch die Befürchtung vor demokratischer Gleichmacherei vermag uns heute nicht mehr zu schrecken. Es sind andere Gedanken, die heute den Staat veranlassen müssen, die Fürbitte für den Patron auch im eigenen Interesse aufrecht zu erhalten. Das ist vor allem der Gedanke, daß der Staat in erster Linie berufen ist, die bestehende Rechtsordnung zu schützen; er hat dafür zu sorgen, daß kein Staatsbürger in seinen Rechten gekränkt oder verletzt werde. Namentlich dann, wenn er diese Rechte, wie im Allgem. Preuß. Landrecht, von Staatswegen garantiert. Als Hüter der Rechtsordnung, welche den Hauptpfeiler des Staatsgebäudes selbst darstellt, hat er den Patron zu schützen, und zwar im eigenen Interesse. Ähnliche Erwägungen gelten aber auch für die Kirche. Denn auch ihr äußerer Bestand beruht im wesentlichen auf einer Bewahrung und konservativen Fortbildung ihrer eigenen Rechtsordnung.

Neben anderen Lehren bringt der sächsische Kirchenstreit auch die folgende. Er zeigt die große Gefahr, die darin liegt, daß in den Agenden Formulare dar-

[1]) Vgl. Sehling, Kirchenordnungen 1, 10. 33. 98 und mehr.



geboten werden, in denen die Fürbitte für den Patron nicht ausdrücklich vorgesehen ist. Dadurch entsteht a) die Auffassung, daß die Fürbitte ganz oder teilweise abgeschafft sei — eine Auffassung, die die juristische Bedeutung der liturgischen Formulare völlig falsch beurteilt. Dadurch kann sich b) eine den Rechten des Patrons ungünstige Observanz bilden, wobei wir an dieser Stelle die Möglichkeit der Bildung einer Observanz contra legem nicht untersuchen wollen. Dadurch können c) leicht Konflikte sich ergeben, indem der Geistliche gerade die Formulare bevorzugt, in denen die Fürbitte nicht ausdrücklich vorgesehen ist, und behauptet, zu einer Einschaltung nicht verpflichtet oder befugt zu sein. Es ergibt sich hieraus die Forderung, daß die Fürbitte für den Patron, auf welche dieser in jedem Falle und bei jeder Art der allgemeinen Fürbitte Anrecht hat, in alle liturgischen Fürbitte-Formulare ausdrücklich aufzunehmen ist, und daß Formulare, in welche diese Fürbitte „nach Ton und Inhalt des Formulars" nicht oder nur schwer aufgenommen werden kann, überhaupt nicht aufgestellt werden sollen.

Die Patrone mögen aber über ihre Rechte wachen und bei Verletzungen den Schutz der kirchlichen und der staatlichen Instanzen anrufen[1].

---

[1]) Die Mecklenburgischen Patrone pflegen, nach Siggelkow, Handbuch des Mecklenburgischen Kirchen- und Pastoralrechts, 3. Aufl., Schwerin 1797, S. 59, „zu mehrer Vinkulierung ihren Prediger-Vokationen die Worte einzurücken: wofür er (Pastor) denn mich und die Meinigen in seinem Gebet so wohl neben als in öffentlichen gemeinen Gottesdiensten stets getreulich vorzutragen und alle Seelen und Leibeswohlfahrt für uns zu erbitten, hinwider nicht ermüden wird."

VI.

Zur kirchlichen Archäologie und Geschichte der Kunst.

Gibt es eine alt„christliche" Kunst?

Von

Hermann Jordan.

Obwohl die in der Überschrift gestellte Frage einem großen Teile der Verhandlungen über altchristliche Kunst zugrunde gelegen hat, wird es auch heute noch manchen geben, für den diese Frage durchaus etwas befremdliches hat. Es liegt der Gedanke uns allen ohne weiteres nahe, daß eine neue große Religion auch die Kraft hat, eine neue Kultur mit allen ihren Elementen zu schaffen, eine neue Literatur, eine neue Wissenschaft, eine neue Staatsauffassung, ein neues gesellschaftliches Leben und eben auch eine neue Kunst; wir reden von der modernen „religiösen" Kunst, ebenso wie von der alt„christlichen" Kunst; und doch macht sich gerade auf Grund der mannigfachen Verhandlungen über das Wesen und die Entstehung der altchristlichen Kunst eine gewisse Unsicherheit geltend, wohin wir denn nun eigentlich das Kunstleben der ältesten christlichen Zeit einzuordnen haben, in die Antike, in den Anfang der Moderne, in das Mittelalter, in eine von Antike wie Moderne gleichweit entfernte Kategorie? So ist die Frage brennend geworden, ja wir empfinden sie fast als d a s Problem der altchristlichen Kunst. Vielleicht ist es möglich, durch Zurückgehen auf die Erkenntnis des Wesens des Künstlerischen und des Wesens des Altchristlichen noch etwas prinzipieller das Problem zu erfassen und eine Lösung anzubahnen.

Es wird gut sein, erst einmal die Antworten, die auf jene Frage gegeben werden, uns zu vergegenwärtigen. Wir können hier die Skala von der vollen Bejahung der Frage, ob es eine altchristliche Kunst gegeben habe, bis zu ihrer vollen Verneinung verfolgen. Die einen sagen: wir haben doch Werke der Kunst von Christen, für Christen, mit christlichem Inhalt und für christliche Zwecke, also gibt es eine alt„christliche" Kunst. Ja aber, sagen die anderen, diese Kunst



kann doch nur in ihrer engen Verknüpfung mit der Antike betrachtet werden, vielmehr diese Kunst ist Antike mit christlichem Inhalt, „christliche Antike". Doch nicht so ganz, meinen andere, denn die Antike ruht im wesentlichen auf dem Griechentume, während das Christentum auch hinsichtlich seiner Kunst den orientalischen Grundelementen seine Entstehung verdankt und erst von da aus in den Hellenismus hineinwuchs, also genügt der Begriff der „christlichen Antike" nicht. Wieder andere halten es für direkt bedenklich, von einer christlichen Kunst zu reden, da in dieser Zusammenstellung von Kunst und Religion eine Vermischung zweier an sich einander fremder Kategorien, der ästhetischen und der religiösen, stattfinde. Das ist etwa der Weg, den wir in Beantwortung dieses Problems bis vor kurzem gegangen waren, und nun macht sich eine Bewegung geltend, welche doch wieder zu der Bejahung unserer Frage kommt, indem sie eine starke Wirkung auch des Religiösen auf das Gebiet der ästhetischen Formen annehmen zu können glaubt. —

Wenn wir von einer „religiösen" Kunst reden, auch versuchen, ihre Geschichte als eine Einheit zu begreifen und darzustellen, so nehmen wir einen Teil des künstlerischen Schaffens und der künstlerischen Werke aus dem übrigen heraus. Die Abtrennung dieses Teils geschieht dann jedenfalls zunächst nicht nach Gesichtspunkten, die aus dem Wesen des Künstlerischen selbst fließen, sondern sie wird im Hinblick auf den Inhalt des Kunstwerkes vollzogen. Der Vorwurf, das Motiv, eine alt- oder neutestamentliche Erzählung, eine Heiligengeschichte, eine Gottes-, Jesus-, Marien-, Apostel-Darstellung, ein Gebäude, das dem Zwecke christlichen Gottesdienstes, ein Sarkophag, der dem Begräbnis eines Christen dient, alles das wird aus der Gesamtgeschichte der Kunst herausgenommen und seine Entstehung als eine einheitliche Geschichte betrachtet[1]. Es ist jedenfalls nicht in erster Linie die Form des Kunstwerkes, welche für diese Abtrennung entscheidet, sondern sein Inhalt, d. h. es wird bei dieser Abtrennung zunächst nicht gefragt, wie die Dinge künstlerisch gestaltet sind, sondern was gestaltet ist oder mit welchen christlichen Inhalten von Christen oder für Christen ein Kunstwerk geschaffen wurde.

Nun sollte m. E. die Anschauung keinem Widerspruch begegnen, daß es die Geschichte der Kunst nicht in erster Linie mit dem Objekte[2] zu tun hat, mit dem, was dargestellt wird, sondern mit der Frage, wie man dargestellt hat.

[1]) Diese Abtrennung ruht geschichtlich darauf, daß die christliche Kunstgeschichte aus der kirchlichen oder der christlichen Archäologie erwachsen ist, in welcher in dem Teile, in dem die Kunstaltertümer behandelt wurden, die kirchlichen oder christlichen Kunstaltertümer und Monumente, die von Christen für Christen unter Verwendung christlicher Inhalte hergestellt waren, zusammengestellt wurden.

[2]) Wenn ich hier und im folgenden vom Objekt rede, meine ich das dem Künstler Gegebene, nicht das Objekt, sofern es künstlerisch vom Künstler gestaltet ist; hierfür wie überhaupt zum folgenden vgl. Broder Christiansen, Philosophie der Kunst, Hanau 1909.



Es sind die künstlerischen Formen, nicht die Inhalte, die als normgebend für eine Geschichte der Kunst erscheinen. Nicht der Wechsel oder die Ständigkeit der Objekte bedingen in erster Linie Entwicklung und Fortschritt innerhalb der Geschichte der Kunst, sondern die Entwicklung der Art und Form, wie Menschen künstlerisch dargestellt haben. Oder anders ausgedrückt: das Wesen der Geschichte der Kunst ruht in erster Linie in der Stil- und Formengeschichte. Eine Kunstgeschichte, die versäumt das Wie der Darstellung in den Mittelpunkt zu rücken, wird ihre Aufgabe verfehlen.

Damit ist ja nun freilich nicht gesagt, daß eine Kunstgeschichte unabhängig ist und sein kann von den Inhalten und Stoffen, auch nicht von den Bedingungen ihres Seins in Material und praktischen Zwecken. Es ist eine unzweifelhafte Wahrheit, daß die Form für uns nie ohne Inhalt zu denken ist. Das gilt freilich von den verschiedenen künstlerischen Betätigungen in verschiedenem Grade. Wir empfinden da eine Stufenfolge, welche von der Musik über die Skulptur und Malerei zur Dichtkunst führt. Während bei der Dichtkunst der geistige Gehalt, der Gedanke in den Vordergrund tritt, und gleichsam die Form nur als Gewand erscheint, ganz besonders etwa im Roman, viel weniger in der Lyrik, haben wir die Empfindung, daß bei der Musik die Form alles ist, der Gedanke, die Erzählung, das Textliche zurücktritt; aber auch selbst die Musik kann nicht aufgefaßt werden als Form, die leer ist. — Dieses innere Verbundensein von Form und Inhalt läßt es erklärlich erscheinen, daß die Inhalte der Objekte, die Motive künstlerischer Darstellung durchaus nicht gleichgültig sind für die Geschichte des Künstlerischen. Wenn es auch eigentümlich ist, daß der große Künstler aus dem gegebenen, scheinbar unkünstlerischen Motive oder Objekte in freiem Durchleben des Gegebenen das Größte oft schaffen kann, so ist es gewiß, daß die Größe eines Objektes, die freilich oft erst das künstlerische Auge entdecken muß, für den Künstler oft die Anregung zu großem Schaffen geworden ist. Von da aus ist es erklärlich, daß sich zwar keine Gesamtgeschichte der Kunst, wohl aber eine kunstgeschichtliche Monographie schreiben läßt, welche die Geschichte eines bestimmten „Motivs" durch die Jahrhunderte verfolgt. Aber auch da wird es sich nicht um eine Geschichte der Objekte handeln, sondern um eine stilgeschichtliche Untersuchung, wie derselbe Gegenstand Jahrhunderte hindurch in verschiedenartiger Weise aufgefaßt und künstlerisch wiedergegeben ist. So hat etwa Oskar Ollendorf in sehr feiner Weise eine Geschichte der „Andacht in der Malerei" geschrieben[1] und hat dieses religiöse Motiv von Michelangelo bis zu Rembrandt verfolgt, immer die Frage stellend, wie dieses Motiv erfaßt und wiedergegeben ist und wie sich dieses Motiv in die Geschichte der Formen und der religiösen Auffassung einordnet. Und es läßt sich sehr wohl eine kunstgeschichtliche Betrachtung der Darstellung der Maria von der ältesten christlichen

[1]) Oskar Ollendorf, Andacht in der Malerei. Beiträge zur Psychologie der Großmeister. Leipzig, Julius Zeitler 1912.



Malerei bis heute denken, die freilich mehr als die entsprechenden Arbeiten von Stephan Beißel dem eigentlich Kunstgeschichtlichen gerecht werden und die Vermischung von Religionswissenschaft und Kunstgeschichte vermeiden müßte. In dem Gesagten liegt natürlich schon eine Ablehnung der Stellungnahme vor, die wir etwa bei Conrad Fiedler am schärfsten ausgesprochen finden: „Der Gegenstand der Darstellung, der Inhalt, die Idee des Kunstwerks hängen meist so eng mit der künstlerischen Intention zusammen, daß es schwer ist, die Rücksicht auf das reine Resultat künstlerischer Tätigkeit von dem Interesse an dem Gedankeninhalte frei zu halten; denn, so paradox es an dieser Stelle noch klingen mag, so beginnt doch das Interesse an der Kunst erst in dem Momente, wo das an dem Gedankengehalte des Kunstwerkes erlischt[1]." Es liegt da der richtige Gedanke zugrunde, daß wir von dem dauernden Kleben der kunsthistorischen Betrachtung an dem inhaltlichen Momente zu einer *ihrem Wesen nach* kunstgeschichtlichen Betrachtung kommen müssen, daß daher, wie ich sagte, die Form in *erster* Linie das Entscheidende ist, ohne daß die künstlerische Betrachtung von einer Berücksichtigung des Inhaltes ganz frei sein müßte, nur muß auch diese wieder eine rein künstlerische sein.

Vielleicht darf man auch, wenigstens als Analogie, darauf hinweisen, daß es doch eigentümlich ist, daß die großen Abtrennungen innerhalb der Kunst eigentlich nach dem Äußerlichsten vor sich gehen, was der Kunst anhaftet, nämlich nach dem Material, zum Teil auch nach der Technik: Ton, Wort, Farbe, Stein und Holz scheiden die Geschichte der Musik, der Dichtung, der Malerei, der Skulptur, der Baukunst, Kupferstich, Stahlstich, Holzschnitt. Eine Gesamtgeschichte der Kunst wird freilich die große künstlerische und stilistische Einheit zwischen Renaissance-*Dichtung* und Renaissance-*Malerei* gegenüber etwa der Dichtung und der Malerei der romantischen Epoche empfinden. Und doch halten wir diese Abtrennungen nach dem Material für berechtigt, weil eben das Material bei dem schaffenden Künstler fördernd und hemmend von entscheidender Bedeutung dafür ist, *wie* er seiner künstlerischen Aufgabe gerecht wird.

Wenn das aber richtig ist, so können wir es *von vornherein* nicht von der Hand weisen, daß die Religion als ein inhaltliches Moment für das künstlerische Schaffen uns entgegentritt und daß der Versuch gemacht wird, zu erkennen, ob unter gewissen geschichtlichen Umständen das künstlerische Schaffen, das die Religion zum Objekte, Inhalt, Motiv hat, als eine geschichtliche Einheit gefaßt werden kann, und dann die Frage zu stellen: wie ist die Kunst der Aufgabe gerecht geworden, den religiösen Inhalt und das religiöse Motiv künstlerisch zu gestalten, die der Religion gegebenen plastischen, malerischen, architektonischen Probleme zu lösen? Es würde von da aus die Möglichkeit bestehen, diese Frage-

[1]) *Conrad Fiedlers* Schriften über Kunst, herausgegeben von Hans Marbach, Leipzig 1896, S. 13. Vgl. dazu *Hermann Konnerth*, Die Kunsttheorie Conrad Fiedlers, München und Leipzig 1909.

stellung im Speziellen anzuwenden auf die Religion des ältesten Christentums und seine künstlerische Fassung, auf die altchristliche Kunst.

Wenn wir diesen Versuch machen, so liegt ihm natürlich die Auffassung zugrunde, daß die Religion für die künstlerische Betätigung etwas ist, das eventuell für sie von einiger Bedeutung sein kann. Wenn ich das sage, so möchte ich natürlich nicht einer Vermischung der Kategorien des Religiösen und des Ästhetischen zum Schaden beider das Wort reden. Ich werde nie zu einer künstlerischen Betrachtung des Wesens von Kunstwerken kommen, wenn ich an dieselben den Maßstab der Frage anlege, ob die Aufstellung des Kunstwerks etwa politisch bedenklich ist; das ist eine gewiß für den Politiker vielleicht notwendige Frage, die aber für den Kunstbetrachter absolut keinen Wert hat. Künstlerisches will zuerst und in allererster Linie künstlerisch betrachtet werden, wie man andererseits der Religion gewiß nicht gerecht wird, wenn man an sie immer wieder in erster Linie die Frage ihres ästhetischen Wertes stellt. Aber das ist ja nun sicher, daß in der Seele des Künstlers wie des Beschauers das religiöse und das ästhetische Empfinden, ebenso auch das philosophische Erkennen nicht so voneinder gesondert liegen, daß nicht stets ein Hinüberwirken des einen auf das andere stattfindet, so daß es für das künstlerische Schaffen durchaus nicht gleichgültig ist, welche religiösen Empfindungen, welche philosophischen Gedanken den Künstler beherrschen. Wenn das Kunstwerk letztlich die Wiedergabe des mit künstlerischer Kraft geschauten geistigen Bildes des Kunstwerkes in der Seele des Künstlers ist, so nimmt an dieser Schöpfung in der Seele des Künstlers sein ganzer innerer Mensch nach allen seinen Faktoren teil. Wie der religiöse Mensch die Welt anschaut, wie er sie betrachten lernt kraft einer neuen Welt- und Lebensauffassung, ist durchaus nicht gleichgültig für sein künstlerisches Schaffen, auch nach seiten der Formen seines Schaffens[1]. Es wird wohl kaum zu bezweifeln sein, daß die Kunst der Gotik doch nicht nur ein Ausdruck des entsprechenden künstlerischen Gefühles der Zeit, sondern in ihrer logisch rechnenden Konstruktion zugleich auch des logisch rechnenden Geistes der Scholastik gewesen ist, wie der Barock ein Element des Zeitalters der Gegenreformation auf der einen Seite, der beginnenden Aufklärung auf der anderen Seite in sich enthält[2]. Sobald man diese Gedanken nicht übertreibt, sondern auf ihr richtiges Maß zurückführt, die religiösen, philosophischen, auch die ethischen Kategorien als nebenher laufende Elemente erkennt und vermeidet, immer wieder, wie es häufig geschieht, aus der künstlerischen Kategorie etwa in die Kategorie des Religiösen zu springen, wird man von dem Einfluß des Religiösen auf die künstlerische Gestaltung reden können und reden müssen, gerade auch dann, wenn wir in

[1]) Auf eine eingehende Erörterung des prinzipiellen Problems der Einheit der künstlerischen und der anderen geistigen Funktionen in der Seele des Künstlers darf ich hier wohl verzichten. Die l'art pour l'art-Theorie übertreibt einen an und für sich richtigen Gedanken.

[2]) Vgl. Wilhelm Pinder, Deutscher Barock, S. VII ff.



erster Linie an das Kunstwerk die Frage stellen, die die stil- und formengeschichtliche Auffassung der Kunst bedingt.

Vielleicht wäre in diese allgemeine Erörterung auch noch die Frage einzuführen, ob denn nicht vielleicht, wenn man schon von solchen nicht rein stilistischen und künstlerischen Elementen in ihrer Einwirkung auf die Geschichte der Kunst redet, andere Elemente sehr viel stärker zu werten sind, als gerade das religiöse. Das wird gewiß im einzelnen Falle geschichtlich zu beurteilen sein. Es wird oft die Religion gar keinen Einfluß auf gewisse Kunstformen, auch selbst der sogenannten religiösen Kunst haben, sondern ganz andere Faktoren. Unsere Zeit wird ganz besonders geneigt sein, als einwirkenden Faktor das nationale oder das „völkische" Element in den Vordergrund zu stellen, aber wenn dasselbe für eine Geschichte der Kunst als Forschungsprinzip nicht außer acht gelassen werden darf, so muß doch beachtet werden, daß das rein Naturhafte der Rasse doch eigentlich noch wenig sagt und ohne die kulturellen Elemente und die Geschichte des Volkes leer erscheint; für diese Erkenntnis ist ja auch die auffällige Gleichartigkeit der primitiven Formen der Kunst bei ganz verschiedenen Rassen bezeichnend. Auch das staatliche, soweit es in erster Linie organisatorischer Natur ist, scheint nicht von sonderlicher Bedeutung. Sobald wir freilich zum modernen Kulturstaate kommen, überhaupt zum Momente des Kulturellen übergehen, so haben wir gewiß den Punkt gefunden, wo sich die entscheidenden Anregungen auch für die Kunst zusammenfassen lassen. So erscheint doch im letzten Grunde die Kultur als das allumfassende Element, das die Differenziertheit der Kunstepochen zur geschichtlichen Erklärung bringt. — Wir reden von einer Kunst des Islam. Ist das religiöse Kunst? Ich meine, nicht unmittelbar! Was die Kunst des Islam als eine relative Einheit erscheinen läßt, ist die Tatsache, daß der Islam mit seinem starken Eingreifen in die sozialen Verhältnisse der Träger einer bestimmten Kultur geworden ist, daß Völker und Menschen, die die Religion des Islam freiwillig oder gezwungen annahmen, allmählich auch Natur und Menschen in besonderer Weise ansahen und im künstlerischen Gestalten dieser Art, Welt und Menschen anzusehen, künstlerischen Ausdruck gaben. Wenn wir nun aber die Religion — trotz der Anerkennung ihrer außer- und über-kulturellen Bedeutung — als eines der wesentlichen Kulturelemente werten dürfen, so kann auch gewiß nicht von vornherein bestritten werden, daß die Religion des Christentums, die es zu einer spezifisch christlichen Kultur gebracht hat, auch eine derartige Bedeutung für die Geschichte der Kunst gehabt haben kann, daß man nicht zu gewissen Zeiten von einer spezifisch christlichen Kunst reden kann; m. a. W. es erscheint nicht als ausgeschlossen, daß die Religion des Christentums derart von der Seele des Künstlers Besitz genommen hat, daß seine Art, die Welt und die Menschen zu betrachten und künstlerisch wiederzugeben, eine Umwandlung empfängt, daß vielleicht neben anderen mitwirkenden Momenten die Religion des Christentums dem Strome der vorhan-



denen Kunst eine neue Richtung gab, so daß man von einem neuen Wege sprechen kann, nicht bloß in dem, *was* die neue Kunst darstellt, sondern auch in dem, *wie* sie es darstellt. —

Wenden wir nun diese Gedanken an auf die Frage, ob es eine spezifisch altchristliche Kunst gegeben habe, so ergibt sich zunächst als Konsequenz, daß wir gänzlich darauf verzichten müssen, einen *kunstgeschichtlichen* Unterschied der altchristlichen Kunst von der Kunst ihrer Umwelt allein schon in der bloßen Tatsache zu finden, daß christliche Stoffe von Christen, für Christen oder für Zwecke des christlichen Gottesdienstes geschaffen wurden; das allein bedingt freilich noch nicht einen *kunstgeschichtlichen* Unterschied. Die altchristliche Kunst könnte trotzdem reine Antike sein und gar nichts weiter.

Die Erfassung dieser Situation wird nun freilich oft durch das Neben- und Ineinander von archäologischer und kunstgeschichtlicher Betrachtung, die ihrem *Wesen nach durchaus* verschieden sind, gehindert. So wenig eine Quellenkunde, die möglichst vollständig sämtliche Schriftsteller, ihr Leben und ihr Wirken schildert, eine Literaturgeschichte ist, so wenig ist die altchristliche Archäologie eine Kunstgeschichte des Christentums. Die altchristliche Archäologie ist die Kunde von den *monumentalen*[1] Quellen des Christentums der alten Kirche; ihre Zeitbestimmung, ihre Echtheitsfrage, die Interpretation usw. muß vollzogen werden[2], aber wenn das alles geleistet ist, so ist damit noch keineswegs eine Geschichte der altchristlichen Kunst geschrieben, sondern lediglich eine Quellenkunde der altchristlichen Monumente. Daß diese im Interesse der Gesamtgeschichte des Christentums eine notwendige Aufgabe ist, ist unbestritten[3], aber sie setzt sich eben durchaus

---

[1]) Monumental muß hier im weitesten Sinne gefaßt werden als Gegenstände, die von Christen oder für Christen oder zu Zwecken der christlichen Religion und Kirche geschaffen wurden.

[2]) Die altchristliche Archäologie (im engeren Sinne, also nicht im Sinne jener Altertumswissenschaft, die auch Altertümer der Verfassung, der Literatur usw. umfaßt) und die Geschichte der altchristlichen Kunst betrachten dasselbe Objekt, nämlich das, was von christlicher Hand oder für christliche Zwecke *gegenständlich* geworden ist, von zwei verschiedenen Gesichtspunkten, jene vom Gesichtspunkte des Wertes dieses Gegenständlichen als Quelle der altchristlichen Kirchengeschichte, diese vom Gesichtspunkte der Kunst, d. h vom stil- und formengeschichtlichen Gesichtspunkte aus. Für diese Definitionen vgl. besonders *Franz Xaver Kraus*, Über Begriff, Umfang, Geschichte der christlichen Archäologie und die Bedeutung der monumentalen Studien für die historische Theologie. Akademische Antrittsrede, Freiburg i. B. 1879, wo aber kunstgeschichtliche und archäologische Betrachtung nicht scharf voneinander abgegrenzt werden. Ganz wesentlich archäologisch orientiert sind z. B. die Aufsätze von Hans Achelis, „Altchristliche Kunst“ in der Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde des Urchristentums Bd. 12, 1911, S. 296 ff.; Bd. 13, 1912, S. 212 ff.; Bd. 14, 1913, S. 324 ff.; Bd. 16, 1915, S. 1 ff.; bei dem Satze: „Die älteste christliche Kunst ist Antike — gewiß! — aber mit Auslassung der heidnischen Elemente“ ebd. Bd. 13, 1912, S. 245 fragt es sich, ob er über den archäologischen Gesichtspunkt hinaus gehen und von dem Stilgeschichtlichen gelten will.

[3]) Für die Wertung der altchristlichen Monumente als „Quellen“ vgl. etwa *Viktor Schultze*, Der theologische Ertrag der Katakombenforschung, Leipzig 1882, auch *desselben*: Die altchristlichen Bildwerke und die wissenschaftliche Forschung, Erlangen und Leipzig 1889; auch *Ludwig von*



andere Ziele als die Kunstgeschichte. Darum empfinde ich manche älteren christlichen Archäologien, welche nichts weiter sein wollten als monumentale Quellenkunden, als methodisch unanfechtbarer, als einen Teil der neueren Kunstarchäologien, welche den Gesichtspunkt der Quellenkunde des Monumentalen mit dem kunstgeschichtlichen Gesichtspunkte vergeblich zu vereinigen suchen.

Gegen die sich aus dem Gesagten ergebende Notwendigkeit einer stilgeschichtlichen Auffassung der christlichen Kunst könnte man nun freilich das einwenden, was man gelegentlich gegen die neuere formengeschichtliche Betrachtung der Literatur eingewandt hat, nämlich daß die altchristlichen Schriftsteller selber allen Wert auf den Inhalt, aber keinen oder nur geringen Wert auf die Form gelegt haben, also könne es sich nur um eine Inhalts-, eine „Dokumentengeschichte“ in der altchristlichen Literaturgeschichte handeln. Dies Argument könnte man gewiß auch auf die Kunst anwenden. Man könnte zeigen, wie stark in der Katakombenmalerei der Wunsch, zu lehren, zu mahnen im Vordergrund steht und wie selten doch die naive oder ästhetische Freude am Künstlerischen als solchem durchbricht, wie stark die Geschichte der Baukunst in der altchristlichen Zeit durch die praktischen Nötigungen und Bedürfnisse des christlichen Gottesdienstes geleitet ist. Aber wenn das alles wirklich ganz richtig wäre und wirklich die Frage der Form gar nicht an die Kirchen, Mosaiken, Katakombenmalereien, Sarkophage der alten Kirche gestellt werden könnte, so würde das einfach nur besagen, daß wir eine Kunstgeschichte der alten Kirche nicht schreiben können, da eine solche Kunst nicht existierte; das wäre eine klare Stellungnahme gegenüber dem Versuche, angeblich eine Kunstgeschichte zu schreiben und tatsächlich ein Stückchen Religions-, Dogmen-, Theologie-, Sitten-, Privatleben-Geschichte zu schreiben. Es läßt sich aber an jener Anschauung von der Kunstlosigkeit der christlichen Kunst Kritik üben und zeigen, wie stark doch immer wieder das künstlerische Gefühl antiker Menschen durchbricht; man kann auch darauf hinweisen, daß es gar nicht darauf ankommt, ob jemand *bewußt* künstlerisch arbeitet, sondern, daß die Kunstgeschichte einfach fragt, *welche Formen* geschaffen werden, mögen sie nun wahrhaft künstlerisch oder eben nur der Ausdruck einer naiven oder gar niederen künstlerischen Stufe sein; sonst könnten wir ja die Kunst der Primitiven kunstgeschichtlich gar nicht richtig einordnen. Vor allem ist aber jenes beobachtete Hervortreten des inhaltlichen Momentes zugleich als etwas zu werten, das der altchristlichen Kunst eben ihren Charakter gibt. So gut wir die sogen. „Gedanken“-lyrik im Rahmen des Literaturgeschichtlichen würdigen als ein besonderes Genus der Lyrik, so gut wir die „historische“ Malerei, in welcher sehr oft die Kenntnis

Sybel betont die wesentliche Bedeutung des archäologischen Elementes, wenn er in „Christliche Antike“, Bd. 1, Marburg 1906, S. 10 sagt: „Im übrigen liegt die Bedeutung dieser Arbeiten [nämlich der altchristlichen Kunst] nicht im Künstlerischen, sondern im Gegenständlichen, in der Entstehung einer christlichen Typik und in ihrem Quellenwerte für die Kenntnis des frühen Christentums“, aber er ordnet trotzdem die christliche Kunst in den Rahmen des Kunstgeschichtlichen ein.

des Künstlers hinsichtlich der Geschichte größer ist als die Kunst, sie zu formen, im Rahmen der Gesamtgeschichte der Malerei formengeschichtlich — gewiß nicht immer als den Höhepunkt der Malerei — würdigen, so gut muß es auch mit einer altchristlichen Kunst geschehen, die einem überragend großen neuen Inhalte oft vergeblich die adäquate Form zu geben sucht, ein praktisches bautechnisches Problem, wie etwa die Anwendung des Zentralbaus für die Gemeindekirche bald tastend, wenn auch reizvoll, wie in St. Vitale in Ravenna, bald vollendet, wie in der Sofienkirche zu Konstantinopel, zu lösen unternimmt. Es wird sich immer nur da um die kunstgeschichtliche Betrachtung handeln, wo bei der Frage, wie ein Inhalt künstlerische Formen bekommen hat, der Ton auf dem Wie und nicht auf dem Inhalt liegt.

Also kann man sich mit jenem Argumente nicht der eigentlich kunstgeschichtlichen Aufgabe entziehen, die Frage zu beantworten, welche Stelle stil- und formengeschichtlich die Werke der altchristlichen Kunst einnehmen, und auf der anderen Seite ist eine Dokumentengeschichte der altchristlichen Kunst eben keine Kunstgeschichte, sondern Quellenkunde; Quellenkunde ist aber an sich gewiß berechtigt und notwendig, aber sie kann und will nicht die Aufgabe der Geschichtschreibung erfüllen, sondern sie ist Vorbereitung für diese. So haben wir eine monumentale Quellenkunde, die die Voraussetzung für die Geschichte der Kunst und ebenso auch für die Geschichte der einzelnen Zweige altchristlichen Lebens bildet. Sie ist neben der literarischen Quellenkunde eine Voraussetzung für die Geschichte des Dogmas als der normativen Ausprägung des christlichen Glaubens, für die Geschichte der Theologie, als der Fassung des christlichen Glaubens in den Formen des wissenschaftlichen Denkens jeder Zeit, für die Geschichte der christlichen Verfassung als der Geschichte der Organisation der durch den christlichen Glauben zusammengeschlossenen Gemeinschaft, für die Geschichte der christlichen Literatur als der Geschichte der Formen, in die schriftlich die Gedanken des Christentums gefaßt wurden, und nun eben auch die Voraussetzung für die Geschichte der christlichen Kunst als der Geschichte der Formen und des Stiles, in welchem Christen auf Grund der Bedürfnisse ihres Glaubens und Lebens in Malerei und Mosaik, Plastik und Architektur und Kleinkunst die Gegenstände ihres Lebens künstlerisch gestaltet haben[1].

Wenn wir aber von jenen falschen Grundvoraussetzungen absehen, so entsteht überhaupt erst das Problem in seiner tiefsten Form[2], nämlich die Frage: hat

[1]) Daß dabei eine monumentale Quellenkunde, die die Grundlage für die Geschichte der christlichen Kunst bilden will, anders auswählt und betont als die geschichtliche Betrachtung anderer Zweige des christlichen Lebens, ist klar, berührt aber das hier verhandelte Problem nicht.

[2]) Ludwig Curtius hat das bisher entwickelte Problem knapp und klar so formuliert: „Kunstgeschichtliche Betrachtung aber ist für uns die Betrachtung des Kunstwerkes als Form. Wir suchen eine Geschichte der formalen Ideen der antiken Kunst zu geben“, s. Ludwig Curtius, Die antike Kunst, Bd. 1, S. VI (Handbuch der Kunstwissenschaft, herausgegeben von F. Burger). Berlin-Neu-Babelsberg 1913.



es eine altchristliche Kunst in dem Sinne gegeben, daß das Christentum als entscheidender Faktor dahin gewirkt hat, daß neue Formen, ein neuer Stil aufkam, die eine gewisse Lösung von der antiken Welt bedeuten? Hier treten sich ja, von kleineren Nüancen abgesehen, zwei Hauptanschauungen gegenüber: 1. die altchristliche Kunst ist Antike, 2. die altchristliche Kunst ist stilgeschichtlich der Antike gegenüber etwas Neues.

Die erste Anschauung wird von Ludwig von Sybel besonders charakteristisch vertreten; er formuliert sie einmal so: „Das Christliche an der altchristlichen Kunst liegt nicht im technisch oder stilistisch Künstlerischen, sondern allein im Gegenständlichen“[1]. An anderer Stelle sagt er: „Die neuen christlichen Sarkophage [der Konstantins-Zeit], die mit den vermehrten heidnischen Elementen, muß man nicht mit den früher-christlichen vergleichen, sondern mit der Gesamtheit der früheren antiken Särge, der christlichen und der heidnischen; so wird man erkennen, daß der Strom ruhig weiter fließt, nur gegenständlich ein wenig verändert durch die neue Religion, im künstlerischen jedoch unverändert; er fließt so weiter, freilich mehr und mehr ebbend[2]“ . . . „In den altchristlichen Sarkophagen leben wir noch ganz in der antiken Formenwelt . . . das Spätere (die christliche Plastik seit dem 4. Jahrhundert) ist keineswegs etwas ganz anderes. Wenn keine selbständige Erfindungskraft da war, so konnte auch nicht ein neues anderes entstehen; das Kraftlose, Kleinliche, Kümmerliche ist bloß Niedergang, nicht Neugeburt. Auch die niedergehende Spät-Antike ist Antike, ihr letztes Verglimmen“[3].

Es ist mit Händen zu greifen, daß sich unendlich vieles für diese Anschauung vorbringen läßt. Unsere ganze neuere altchristliche Archäologie und Kunstgeschichte ist durchzogen von den Entdeckungen der zahllosen Beziehungen altchristlicher Kunst zur Antike; die Gegenstände wanderten von einem zum andern und mit den Gegenständen Auffassung und Formung: Amor und Psyche, Orpheus, Eroten und Putten, Weinranken und Pfauen, Odysseus und die Sirenen, die Formen des Sarkophags und seiner Plastik, die architektonischen Formen der Antike im Zentralbau, in der Apsis, in Säulen, im Kapitäl, in Maltechnik, Mosaiktechnik usw. Wir können die altchristliche Kunst ohne die antike Kunst, ihre Technik, ihre Gegenstände, ihre Stil- und Raumformen gar nicht verstehen. Aber, was hier gesagt ist, trifft doch zu einem guten Teil alle Kunst, die zeitlich der Antike gefolgt ist und irgendwie mit ihr in Berührung kam, auch den Romanismus wie die Renaissance; mit ihr, der antiken Kunst, wird sich jede Kunst auseinandersetzen und immer ergriffen werden von der Reinheit und Klar-

---

[1]) Ludwig von Sybel, Die klassische Archäologie und die altchristliche Kunst (= Marburger akademische Reden Nr. 16), Marburg 1906, S. 11. Es sei aber bemerkt, daß Sybel auch dieses Gegenständliche sehr stark im Rahmen der Antike sieht: „Die christliche Weltreligion war ein Kind des antiken Geistes, sein letztes und ein integrierendes Glied des antiken Lebens.“

[2]) Sybel, Christliche Antike II, S. 186.

[3]) Ebd. Anm. 1.



heit der Durchführung des Künstlerischen in ihr, wie sie keine Kunst nach der Antike wieder erreicht hat. Es ergibt sich daraus mit Sicherheit, daß für die altchristliche Kunst als Forschungsprinzip die Frage nach ihren antiken Elementen dauernd zu stellen ist. Aber stehen die Dinge so, so fragt es sich doch, ob man dieses Forschungsprinzip auch als Erklärungsprinzip wird gelten lassen müssen. Ist es tatsächlich so, daß von der antiken Kunst zur christlichen Kunst die Entwicklung gradlinig verläuft, wenn auch verebbend, so doch in einer ganz wesentlich aus der Antike in den Ursprüngen und dem Verlauf zu erklärenden Bewegung[1]? Ich muß gestehen, daß ich mehr und mehr zweifelhaft daran geworden bin, sowohl aus allgemeinen Erwägungen, wie durch Betrachtung und Vergleichung der Denkmäler.

Wir haben das Problem der Nachwirkung und Fortführung der Antike auf der ganzen Breite der Geschichte der alten Kirche, in der Literatur, im Dogma, im Kultus, in der Verfassung, in der Religion, in der Kultur. Wir sind ebenso zurückgekommen von der einseitigen Beziehung der „historia sacra“ auf das alte und neue Testament, wie von der einseitigen Betonung der Beziehungen zum Griechentum und zum Hellenismus; wir erkennen die starken orientalischen Elemente der Gnosis, wir sehen in dem Dogma nicht mehr lediglich den griechischen Geist, wir empfinden die christliche Literatur nicht mehr als etwas, was völlig mit der hellenistischen Literatur zu identifizieren ist. Gewiß hat der Hellenismus schon verschiedenartige östliche und westliche, orientalische und griechische Elemente in sich, aber diese werden in der christlichen Kultur doch stets noch unter einen eigenartigen Faktor gestellt. Zudem ist die griechische antike Stimmung sehr verschieden stark. Gewiß können wir für die ersten Jahrhunderte nicht Juden, Griechen und Christen als drei schroff voneinander geschiedene Kulturkreise abgrenzen, aber die Wege der jungen Christengemeinden schieden sich doch nun einmal zum Teil recht stark von der sie umgebenden Welt. Das empfanden die alten Apologeten und sie gaben diesem Empfinden Ausdruck. Gewiß ein Clemens von Alexandrien ist bei seiner Bekehrung nicht plötzlich auch ein kulturell anderer Mensch geworden. Wir können auch gerade ihn nur verstehen in seinem engsten Verbundensein mit der Antike; auch seine Anschauung von der Kunst ist wesentlich antik, wenn auch nicht unbeeinflußt durch die Wesenselemente des Christentums. Es wird sich eben immer fragen, wie weit die Kreise der Christen sich allmählich in den verschiedenen Generationen so zusammenfaßten, daß sie Welt

[1]) Wurde es von archäologischer und kunsthistorischer Seite oft mit Recht als ein Mangel empfunden, daß die theologisch-christliche Deutung des Stoffes bei der älteren christlichen Archäologie alles war, und das antike Gleichartige nicht gesehen und verglichen wurde, so empfindet man freilich auch oft sehr stark, wie merkwürdig man da in der Irre geht, wo man von der Antike herkommt, alles in diese Kreise ziehen will und die Kenntnis der eigenen geistigen Bewegung des ältesten Christentums fehlt; auch hier kann, wie bei der Geschichte der Religion und der Literatur, nur das Ineinanderarbeiten von beiden Seiten helfen.



und Leben ganz anders auffaßten als ihre Umgebung. Wir haben doch auch heutzutage noch die Erscheinung, daß in manchen engeren pietistischen Kreisen sich eine kulturelle Haltung findet, die sich von der sie umgebenden Welt durchaus unterscheidet, daß ihre künstlerischen Bedürfnisse und Formen auf ganz anderen Bahnen gehen, als auf den Bahnen ihrer Zeit. So kann man es von vornherein durchaus nicht ablehnen, daß die Welt- und Menschenauffassung der Christen so entscheidend gewirkt hat, daß eine Kunst zustande kam, die ihre besonderen Eigenheiten der Erscheinung zu verdanken hatte, daß das Christentum die Menschen gelehrt hat, Welt, Leben und Menschheit mit neuen Augen anzusehen. Die heitere Sinnenfreudigkeit antiker Kultur weicht jener ernsten Ewigkeitsstimmung, durch die das Christentum der ersten Jahrhunderte besonders ausgezeichnet ist. Der kulturelle Boden, auf dem eine altchristliche Kunst erwuchs ist doch merklich ein neuer geworden gegenüber dem Boden, auf dem der antike Mensch stand.

Es wird daher zum mindesten geraten sein, nicht einseitig von der Antike her die ganze Erklärung der Entstehung der altchristlichen Kunst zu suchen. Andern folgend hat darum Wulff einen neuen Gesamtaufriß der Geschichte der altchristlichen Kirche gegeben und auf andere Wege gewiesen. Er stellt die Frage: „Ging die Kunst der Christen, die zwar kein Volk, wohl aber eine im regsten geistigen Austausch stehende, von semitisch-orientalischen Volkselementen durchsetzte Gemeinschaft bildeten, wirklich nur aus jener sie umgebenden antiken, d. h. hellenistischen (bzw. griechisch-römischen) Kunst hervor, und wurde diese nicht zum mindesten durch die neuen Träger der christlichen Kunstbewegung in eine neue Richtung abgelenkt?“[1] und er antwortet: „Ihr (der altchristlichen Kunst) fehlt ... der unveränderliche Träger eines einheitlichen Volkstums. Ihr Wachstum ist vielmehr das Ergebnis des Zusammenwirkens verschiedener Rassen und mehrerer Kunstkreise, die in beständigem Austausch miteinander stehen[2]. ... Nicht als innerlich notwendige Fortsetzung einer schon in der mittleren Kaiserzeit anhebenden Stilphase, sondern als eine durch den ablenkenden Einfluß des orientalischen, besonders semitischen Kunstgeistes bewirkte Umbiegung des hellenistischen Stiles ist die altchristliche Kunst zu verstehen. Sie erwächst aus einer durchweg synthetischen Entwicklung auf der allgemeinen Kulturgrundlage der Rassenmischung, des religiösen Synkretismus und der politisch-sozialen Umwälzung“[3].

Wie weit Wulff wirklich für seine These den exakten Beweis geführt hat, möchte ich hier nicht entscheiden. Man wird angesichts der Tatsache, daß die östliche Kunst uns nur in Bruchstücken, oft nur ganz spärlich erhalten ist, seine

[1]) Vgl. Wulff im Repertorium für Kunstwissenschaft Bd. 34, 1911, S. 284

[2]) Wulff, Altchristliche und byzantinische Kunst (Handbuch der Kunstwissenschaft herausgegeben von F. Burger), Berlin-Neu-Babelsberg 1913, S. V.

[3]) Wulff ebd. S. 16.

Sätze für eine Hypothese halten müssen, die durch neue Funde ihre Bestätigung oder Modifizierung erhalten wird; aber die Lösung wird schwerlich in anderer Richtung zu suchen sein, so daß man in ihr mehr schon als ein bloßes Forschungsprinzip wird sehen müssen.

In einen weiteren Rahmen ist das Problem in der neuesten Darstellung der antiken Kunst gestellt und auf dieser Basis eine Unterscheidung von antiker und moderner, nichtchristlicher und christlicher Kunst gemacht worden von Ludwig Curtius[1]. Einige Sätze mögen wiedergeben, was er will: „Die antike Kunst kennt keinen Gegensatz zwischen Körper und Geist. Von dem Kontrast aber zwischen Leib und Seele ist die ganze neue Kunst erfüllt[2]“ ... „Leben der Falte, Ausdruck des Gesichts, Geste und Körperbewegung haben also in aller neueren Kunst eine Freiheit, wie sie die alte nicht kannte ... Es ist der neue Wille der Seele ... Aber beide bedienen sich des Körpers, des gemeinsamen Instrumentes, in ganz verschiedener Weise. In der antiken bilden Körper und Geist eine Einheit, in der neuen einen Zwiespalt. In jener mündet alles Geistige in eine harmonische körperliche Existenz, in dieser soll die körperliche Empfindung sich in eine rein geistige auflösen. Sie vermag es nie ganz, daher ewiger Kampf“[3] ... „Die neue Kunst ist von der alten geschieden durch den neuen religiösen Geist, den neuen Willen und die neue Rolle, deren Träger der Körper ist“ ... „Ein neues Werk an einem antiken gemessen, enthält immer einen geringeren oder größeren Teil von Willkür. Nie ist die Form bis in ihren letzten Teil absolut notwendig, Geist und Körper vermählen sich nie wieder zu einer absoluten Einheit. Es steckt in jedem neuen Werk ein ungelöster Rest, den das antike nicht kennt“[4].

Ich glaube, hier ist ein zentraler Unterschied klargemacht; Curtius ist dabei nicht so einseitig, etwa zu verkennen, daß das Neue sich schon vorher vorbereitet, die Antike dauernd nachwirkt, indem die neue Kunst sich mit ihr ständig auseinandersetzen muß: „Die Entwicklung der neuen Kunst verläuft freilich nicht ganz einheitlich und geschlossen schon deshalb, weil die Antike immer wieder in sie eingegriffen hat[5].“

Nun gilt dieser Gegensatz freilich ganz allgemein von den Gegensätzen antiker und moderner Kunst. Es fragt sich, wie weit er schon für die Epoche der Kunst gilt, die wir als altchristliche Kunst bezeichnen. Wenn tatsächlich die neuere Kunst durch den neuen religiösen Geist des Christentums von der antiken Kunst geschieden ist, so muß sich das in irgendeinem Grade auch schon

---

1) Ludwig Curtius a. a. O., S. 1–15. Vgl. auch Graf Vitzthum, Christliche Kunst im Bilde, Leipzig 1911, S. 1 ff.

2) Curtius a. a. O., S. 4.

3) Ebd. S. 9.

4) Ebd. S. 12.

5) Ebd. S. 10.



trotz alles Nachwirkens der Antike bei den Anfängen der christlichen Kunst geltend machen. Jedenfalls wird es eine wichtige Aufgabe sein, den Spuren dieses Neuen nachzugehen. Diese Aufgabe ist freilich nicht leicht und könnte natürlich nur in einer Gesamtdarstellung vollzogen werden. Zwischen Plastiken einer modernen Kunst die eine Antike herauszufinden, ist gewiß viel leichter als zu sagen, wo denn nun das Nichtantike in Werken der christlichen Kunst liegt[1]. Wenn die Antike mit der großen Kraft ihrer künstlichen Einheit im Grunde bis heute wirkt, in einer immer wiederholten Renaissance zwar nicht die eigentliche Antike erneuert wird, aber Elemente der Antike wieder aufgenommen werden, wie vielmehr in der altchristlichen Zeit. Es ist klar, daß bei der flach hingelagerten Halle der altchristlichen Basilika antikes Raumgefühl wirksam ist. Hinsichtlich des Raumgefühls ist erst der hochromanische Dom und noch stärker natürlich die gotische Kirche der absolute Bruch mit der Antike, und doch empfinden wir manches an der altchristlichen Basilika künstlerisch durchaus nicht als antik. Daß auf einer langen Reihe von Säulen nicht wie beim antiken Tempel das Dach aufgelegt wird, sondern eine mächtige gerade Wand aufgesetzt wird, die erst das Dach trägt, wie bei der Überhöhung des Mittelschiffes der Basilika, ist nicht antik, auch nicht antik künstlerisch empfunden. Gewiß ist die Überhöhung an sich bautechnisch keine neue Erfindung christlicher Architekten[2], aber ihre Form in der Basilika entspricht gewiß nicht dem antiken künstlerischen Gefühle. Strebte damit die christliche Architektur einem neuen christlichen Stile zu? Gewiß nicht bewußt. Es ist auch gar nicht damit gesagt, daß das, was wir an der Basilika als nicht antik empfinden, damit schon in jeder Hinsicht spezifisch christlich ist. Es ist sehr wohl zu denken, daß sich darin ein Stilgefühl dokumentiert, welches, maßgebend beeinflußt durch die christliche Welt-, Lebens-, Menschenanschauung, zugleich genährt wird aus Quellen, die, ohne christlich zu sein, doch abseits fließen von dem großen Strome antiker Kunst, wie er wesentlich dem Griechentume entspringt und sich dann vereinigt mit den durch das Christentum gegebenen Anregungen.

So wird denn in der Tat der Historiker der altchristlichen Kunst das Recht, ja die Notwendigkeit empfinden, nicht bloß den Spuren der Antike in der altchristlichen Kunst nachzugehen, sondern tiefer die eigene Linie zu verfolgen, die hie und da deutlich stil- und formengeschichtlich in der altchristlichen

[1]) Wenn Curtius an der Gegenüberstellung künstlerischer Typen, wie des Kopfes des Kaisers Julius Verus Maximinus (235/8) und des Konstantin des Großen, zwischen denen nur ein Jahrhundert liegt, jenen Gegensatz illustriert, so bin ich nicht sicher, ob die Darstellung Konstantins, der nach Curtius „mit in sich versunkenem Blick über diese Welt hinweg in eine andere sieht“, wirklich etwas spezifisch Christliches in der Formengebung in sich enthält oder nicht vielmehr die römische Imperatorenauffassung der späteren Zeit die in der steifen Feierlichkeit der kaiserlich-byzantinischen Kunst ihren Ausdruck fand.

[2]) Vgl. dazu das Hypostyl von Karnak u. a. Das bautechnische Problem war schon gelöst, aber die Anordnung ist in der altchristlichen Basilika durchaus eigenartig.



Kunst verfolgt ist, um zu sehen, wie und inwiefern der neue Geist des Christentums sich die Formen geschaffen hat, wie und inwiefern das Christentum sich Elemente der Antike, deren Formen, deren Stil- und Raumgefühl, deren Technik sich angeeignet, aber dann doch auch durch die in ihm ruhende Kraft modifiziert hat[1]. Wenn das aber an einzelnen Wendungen zu merken ist, so ist es ganz deutlich, daß die Linie der Geschichte der altchristlichen Kunst nicht zusammenfällt mit der Linie der Bewegung der gleichzeitigen antiken Kunst, soviel auch die Beziehungen hinüber und herüber gehen.

Es gibt eine altchristliche Kunst, in der eine neue künstlerische stilgeschichtliche Bewegung leise und tastend einsetzt, die in ständiger Auseinandersetzung mit der Antike und in enger Anknüpfung an sie die durch das Christentum gegebenen künstlerischen Probleme in neuen Formen zu lösen suchte und neue künstlerische Formen für einen neuen Inhalt zu bilden begann[2].

---

[1]) Von dem hier vertretenen Standpunkte aus wird es auch möglich sein, in methodisch einwandfreier Weise das Interesse der Theologie an der altchristlichen Kunst zu bestimmen. Es kann sich dabei nur um ein Interesse handeln, das die theologische Erkenntnis an dem spezifisch Künstlerischen nimmt; das Archäologische an der altchristlichen Kunst kann also in diesem Rahmen nur die Stellung der vorbereitenden Hilfsdisziplin ohne spezifisch theologischen Charakter haben, eine Auffassung, die dadurch nicht geändert wird, daß die Aufgabe der altchristlichen Archäologie nicht ohne sogenannte theologische Kenntnisse zu vollziehen ist; daraus ergibt sich, daß die Bedeutung der altchristlichen Kunst in diesem Zusammenhange nicht dahin bestimmt werden darf, daß man an ihren Erzeugnissen den Charakter der Frömmigkeit ablesen könne, denn bei dieser, an und für sich durchaus berechtigten, Betrachtung wird die Kunst wieder nur als Quelle für etwas außer ihr Liegendes gewertet. Aber der Historiker der Geschichte des Christentums hat an dem spezifisch Künstlerischen insofern ein Interesse, als er die Nuancierung oder Modifizierung des Künstlerischen durch das Religiöse bzw. Christliche forschend betrachtet. Die Frage, wie und inwiefern eine solche geschichtliche Betrachtung den Charakter des Theologischen an sich trägt, würde ich im Zusammenhange dessen zu beantworten suchen, was ich in meiner Erlanger Antrittsrede: Die Kirchengeschichte als theologische Wissenschaft in: Neue kirchliche Zeitschrift 1915, Heft 1, S. 52/63 ausgeführt habe.

[2]) Dankbar gedenke ich beim Abschlusse dieser Zeilen der mancherlei Anregungen, die Gespräche mit den verehrten Kollegen Paul Hensel, Ludwig Curtius, Hermann Leser auf diesem und angrenzenden Gebiete brachten.



Münze und Kirchengeschichte.

Von

Victor Schultze.

Die allgemeine Geschichtswissenschaft hat längst die Münze als wertvolle Quelle erkannt und den für sie unentbehrlichen Hilfsmitteln eingegliedert. Die glänzende Entwicklung der Numismatik in der Gegenwart zieht den Kreis dieser Quelle stetig weiter, erleichtert aber auch zugleich den Zugang zu ihrer Kenntnis und zu ihrem Verständnis.

Die kirchenhistorische Forschung läßt in dieser Hinsicht leider fast alles noch zu wünschen übrig. Die Sprödigkeit oder Gleichgültigkeit, welche sie den nichtliterarischen Quellen überhaupt entgegenbringt, machen sich hier mit besonderem Gewichte geltend. Höchstens die konstantinische Münzgeschichte, deren Bedeutung allerdings klar vor Augen liegt, pflegt irgendwie, oberflächlich oder ernsthaft, beachtet zu werden. Und doch war es ein katholischer Theologe, der österreichische Jesuit Hilarius Eckhel, der mit seiner heute noch unentbehrlichen doctrina numorum (1792—98) die moderne Münzwissenschaft begründete, und ein thüringischer protestantischer Pfarrer, Johann Christoph Rasche verfaßte das erste ausführliche gelehrte lexicon universae rei numariae veterum (1785—1804, 13 Bände).

Vor einigen Jahren hat ein feinsinniger englischer Numismatiker, G. F. Hill, im Rahmen zweier Ausschnitte aus der alten Geschichte in lehrreicher Weise die engen Beziehungen zwischen Münze und Geschichte dargelegt (Historical Greek coins 1906 — Historical Roman coins 1909). Sie bestehen auch zwischen Münze und Kirchengeschichte; man muß sie nur aufsuchen. Der Kirchenhistoriker, der diesen Quellen nahetritt, wird sich — ich darf mich auf eigene langjährige Erfahrungen berufen — bald überzeugen, daß sie reden und nicht Gleichgültiges reden und darum ein Recht haben, gehört zu werden. Denn die Münzen sind öffentliche Urkunden, die in Bild und Wort irgendetwas bekunden. Eine Münzsammlung läßt sich einem Archiv vergleichen. Natürlich ist der Wert für die einzelnen Gebiete und Zeiten ein verschiedener, aber er ist da, und oft genug tritt die Münze als einziger Zeuge auf.

Gleich an der alten Kirchengeschichte können wir dies erproben.

Es gilt heute mit Recht als selbstverständlich, für die Ausbreitung des Christentums und die religiöse Bestimmtheit der altchristlichen Gemeinden auch



die religiöse Atmosphäre, aus der diese kamen oder in der sie standen, in Ansatz zu bringen. Auf diesem Wege sind uns die antiken Münzen oft die einzigen, immer aber höchst wertvolle Führer. Das ausgezeichnete Sammelwerk z. B. von E. Babelon und Theod. Reinach: **Recueil général des monnaies grecques d'Asie Mineure** (Paris 1904 ff.) ist in dieser Beziehung eine Quellensammlung ersten Ranges auch für den Kirchenhistoriker, der es gar nicht entbehren kann im Aufbau der älteren Kirchengeschichte Kleinasiens, das wie kein anderes Land von den verschiedenartigsten religiösen Bildungen durchsetzt war.

Es ist bekannt, daß mittelbar und unmittelbar der religiöse Synkretismus der Kaiserzeit, besonders das Einströmen des Syrertums in das Abendland, den Fortgang der christlichen Mission gefördert hat. Über diesen Synkretismus kann man an den Münzen, vor allem an den Kaisermünzen, sehr nützliche Beobachtungen machen, die keine literarische Quelle uns ersetzt. Nur aus den Münzen erfahren wir, daß neben der durch sonstige Denkmäler bekannten üblichen Auffassung des Mithras noch eine eigenartige ging, deren Unterlage allerdings dunkel bleibt. Es kann auch auf den Kaiserkult hingewiesen werden, der in den Münzen seine beste und reichste Ausprägung findet.

In diesem Zusammenhange seien auch die Münzen der Kaiserin Salonina, der Gattin des christenfreundlichen Kaisers Gallienus, mit der Inschrift AVGVSTA IN PACE genannt, aus der man auf ein christliches Bekenntnis hat schließen wollen, was aber immerhin ein unsicherer Schluß ist. In derselben Ungewißheit des Urteils bleibt die Tatsache, daß auf den Münzen der Kaiserin-Witwe Julia Mamäa, die, wie bekannt, den großen Origenes einst zu einer Besprechung nach Antiochien berief, die Göttertypen auffallend stark zurücktreten.

Das Zeitalter Konstantins mit seinen tiefgehenden Neuerungen und weittragenden Wirkungen auf das öffentliche und private Leben findet mehr als irgendein anderes Jahrhundert seine Wiederspiegelung in den Münzen. Tiefer als je dringt hier ihre Tragweite in das kirchengeschichtliche Gebiet ein. Jules Maurice hat uns kürzlich in seiner dreibändigen **Numismatique Constantinienne** (Paris 1908—1912) den vollen Einblick in diese Tatsache erschlossen und eine ganze Reihe bisher nicht beachteter Einzelheiten namhaft gemacht. Wir verdeutlichen uns an der Hand der Münzen den Aufbau der diokletianischen Tetrarchie, deren religiöser Einschlag durch die Inschrift PROVIDENTIA DEORVM QVIES AVGVSTORVM vortrefflich gekenntzeichnet wird. Wir verfolgen ihren Verfall, das Aufkommen der Augusti Konstantin und Licinius, die Loslösung des letzteren von der Gemeinschaft Konstantins und damit zugleich die Rückkehr der Götterbilder auf seinen Münzen — nirgends eine Lücke. Die Prägungen des Maximinus Daja bezeugen die bewußte Förderung des Kaiserkultus und die Vorliebe des Herrschers für religiösen Synkretismus. Andererseits möchte man aus den Münzen der Galeria Valeria, der Tochter Diokletians, mit deren Tötung durch Licinius das diokletianische Haus tragisch endete, den Schluß



ziehen, daß der von ihrem Vater erzwungene Abfall vom Christentum für sie nur Schein war.

Weit wichtiger ist, daß erst durch das Hinzutreten der Münzen zu den literarischen Quellen die Eigenart des konstantinischen Staates, seine und des Kaisers Stellung zu Kirche und Christentum sicher zu erfassen sind. Ich habe bei anderer Gelegenheit darauf hingewiesen, wie die Münzen die literarische Überlieferung bestätigen (Quellenuntersuchungen zur Vita Constantini des Eusebius in der Zeitschr. f. KG. XIV, 1893, S. 504 ff.), sie allein aber bezeichnen genau die Etappen, in denen jene Entwicklung verläuft. Durch die Münzen ausschließlich erfahren wir z. B., daß das Jahr 325, welches durch die Feier der Vicennalien und das Konzil von Nicäa ausgezeichnet ist, auch in dem religiösen Werden Konstantins einen bedeutsamen Abschnitt gebildet hat.

Seit 320 verschwinden die heidnischen Typen und dafür treten Personifikationen, wie Pietas, Concordia, Spes, Victoria usw. ein. Sie kehren wieder unter Julian. Zwar seine Münzen als nobilis Caesar zeigen noch das Christusmonogramm, aber nachdem er den Kaiserthron gewonnen hatte, stellten sich die Götter wieder ein, vor allem Serapis, oft mit den Gesichtszügen Julians. Ja es wird durch die Münzen die Fiktion verbreitet, daß auch die Kaiserin, die im Winter 360/361 starb und bis zu ihrem Tode im Christenglauben verblieben ist, eine Göttergläubige gewesen sei. Als Isis erscheint sie auf den Münzen entweder allein oder ihrem Gemahl als DEO SERAPIDI zugesellt. Ich vermute, daß das nicht seltene Münzbild der den Horus nährenden Isis auf einer bewußten Entgegenstellung zu den christlichen Darstellungen der Maria mit dem Jesusknaben beruht. Parallelen sind da und die Übereinstimmung ist groß.

Weiterhin ist bezeichnend, daß unter den nächsten Nachfolgern Julians, Jovian, Valentinian I., Valens, zwar die christlichen Prägungen vorwalten, aber daneben auch heidnische Göttertypen laufen. Man hat offenbar es für nötig gehalten, mit den Übergangsverhältnissen duldsam zu rechnen, bis Theodosius I. und Gratian diese Politik abbrachen.

Unter Valens wurde der Grieche Prokopius aus dem vertrauten Kreise Julians durch die Verhältnisse zur Usurpation gedrängt. Daß er, was man zunächst nicht erwartet, Christ war, erfahren wir durch die von ihm geschlagenen Münzen, die durch das Labarum und das Christusmonogramm ausgezeichnet sind. Auch die Stellung des nach der Ermordung Valentinians II. wesentlich durch die heidnische Partei in Rom erhobenen Prätendenten Eugenius erhält durch die Münzen ihre richtige Beleuchtung: sie vermeiden in Rücksicht auf die Christen heidnische Bildnisse, ja tragen, obwohl selten, christliche Zeichen, dagegen wird den heidnischen Parteifreunden, die in Rom, d. h. in dem antik-heidnischen Rom, ihr Ideal fanden, Genüge geleistet durch Inschriften wie GLORIA ROMANORVM — SPES ROMANORVM — SALVS ROMANORVM. Wenn einmal, was sehr zu wünschen, eine Geschichte der christlichen Kaiseridee im christlichen Alter-



tum geschrieben werden sollte, so würden dabei die Münzen wichtige Dienste leisten.

Die Wertung der durch die Münzen gebotenen Bildnisse von Persönlichkeiten, die in der Geschichte der alten Kirche bedeutsam hervortreten, läßt sich, mag sie noch so gering eingeschätzt werden, immerhin nicht ganz abweisen. Denn die oft vorzüglich herausgearbeiteten Köpfe — ich nenne beispielsweise Diokletian, Konstantin, Julian — vermögen doch in ihrer Sprache uns auch etwas zu sagen von der Eigenart des Geistes und des Willens der Person. Nicht unerwähnt darf bleiben, daß die Münze uns oft chronologisch wichtige Dienste leistet.

Nur kurz sei noch hingewiesen auf die den Münzen in ihrer Form nahestehenden sogenannten Kontorniaten, die hauptsächlich dem 4. und 5. Jahrhundert angehören, und unter denen die Stücke mit dem Alexanderkopf und christlichen Zeichen und Inschriften uns am bekanntesten sind. Wie immer genauer der Zweck dieser eigenartigen Denkmäler zu bestimmen sein mag, sie bieten mancherlei, das für die Religions- und Sittengeschichte ihrer Zeit mit Gewinn sich verwerten ließe.

Im Mittelalter dehnt sich das Münzgebiet nach Inhalt und Umfang in unübersehbare, von der Forschung noch längst nicht erreichte Weiten. In demselben Maße wächst der Quellenwert, der aber zum größten Teil noch unerhoben ruht. Ich kann auch nur einige Einzelheiten herausheben, welche die Kirchengeschichte berühren.

In der byzantinischen Münzgeschichte bildet die Rückwirkung des Kampfes gegen und für die Bilder ein anziehendes Kapitel. Unter Leo III. (gest. 741), der diesen Kampf einleitete, verschwindet der erst einige Jahre vorher eingeführte Christuskopf wieder und an seine Stelle tritt das Kreuz. Die Münzbildnisse sind von jetzt an Bildnisse des Kaisers und seiner Familie. Damit bekundet sich in der Öffentlichkeit eindrucksvoll der Wille des Herrschers. Auch das bilderfreundliche siebente ökumenische Konzil vom Jahre 787 in Nicäa und die in derselben Richtung gehenden Bemühungen der Kaiserin Irene haben daran nichts zu ändern vermocht. Die Münze blieb bis Michael III. (842—867), etwa 150 Jahre, dem heiligen Bilde verwehrt. Als dann der Christuskopf wieder seinen alten Platz gewinnt, war es bezeichnenderweise auf Münzen mit dem Doppelbildnis des Kaisers und seiner Mutter Theodora, dieser fanatischen Bilderfreundin. Unter Michael VI. (gest. 912) folgt die Theotokos und dann weitere Heilige. Die volkstümliche Frömmigkeit und die Theologie haben also schließlich den Staat auch auf diesem Boden völligt besiegt.

Im Abendlande beanspruchen in erster Linie die päpstlichen Münzen Interesse, denen sich als eine eigene, durch besondere Vorgänge veranlaßte Gruppe die auch der Antike nicht unbekannte Denkmünze, Medaille, anreiht. In größerer Anzahl treten diese erst im 15. Jahrhundert auf und setzen sich in die folgenden Jahrhunderte hinein fort. Die Machtansprüche der Kurie, ihr Eingreifen in



die politischen Händel und die religiösen Kämpfe, große Erlebnisse auf eigenem Boden, kurz eine mannigfaltige Geschichte schafft in Wort und Bild der Münze sich Ausdruck.

Von vornherein muß man erwarten, daß die Reformation mit ihren gewaltigen Wirkungen auf Menschen und Dinge auch in der Münzgeschichte ihren Niederschlag gefunden hat. Diese Erwartung täuscht nicht. Allerdings sind es auch hier vorwiegend die Denkmünzen, in denen die neue Zeit sich wiederspiegelt.

In reicher Fülle liegen sie vor, und es gewährt einen hohen Reiz, sich in ihre Gedanken zu vertiefen. Fürsten, Städte, Kirchen, Genossenschaften, Private sind ihre Urheber. Die führenden Geister, die entscheidenden Taten und die großen Grundgedanken der Reformation wollen sie für Mitwelt und Nachwelt vor Augen stellen. Neben der Reformation kommt aber ebenso, obschon in geringerem Umfange, die Gegenreformation zum Wort. Auch die Münsterschen Wiedertäufer schlugen ihre eigene Münze.

Im evangelischen Kreise stehen als die hervorragendsten Gestalten Luther und Gustav Adolf, selbstverständlich jener noch eindrucksvoller als dieser. Unermüdlich war die Phantasie, Person und Werk Luthers in immer neuen Bildern zu erfassen. Oft genug wurde daraus eine wunderliche Symbolik. Die Gestalt Luthers war es auch, welche die erste Anregung gab, die Münze in der Kirchengeschichte als Quelle zu verwerten, und der Ort war Leipzig. Bei der Feier des Reformationsfestes nämlich in Leipzig am 31. Oktober 1695 hielt im Auftrage der theologischen Fakultät ein junger Magister, Christian Juncker, in der Universitätskirche die übliche lateinische Festrede. Sie bot etwas ganz Neues, den Versuch eines Aufbaues des Lebens Luthers aus den Denkmünzen. Der Gedanke und seine Ausführung fesselten in dem Maße die akademische Hörerschaft, daß allgemein, besonders aber von Mitgliedern der theologischen Fakultät, der Wunsch ausgesprochen wurde, daß die Rede durch den Druck der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werde. Doch erst 1699 brachte sie Juncker, der inzwischen Konrektor in Schleusingen geworden war, in erweiterter Form zum Druck. Endlich folgte 1706 eine deutsche Ausgabe in einem stattlichen Bande von 573 Seiten mit über 200 Abbildungen unter dem Titel: „Das guldene und silberne Ehren-Gedächtniß des theuren Gottes-Lehrers D. Martini Lutheri usw." Frankfurt und Leipzig.

Im Vorwort weist der Verfasser kurz auf den kirchenhistorischen Wert der Münze hin. Seitdem sind mehr als zweihundert Jahre vergangen, aber Heimatrecht hat sie in der theologischen Wissenschaft auch heute noch nicht gefunden. Möge es ihr bald zuteil werden!



Lutherisches in Dürers Kunst.

Von

Hans Preuß.

Die literarischen Zeugnisse über Dürers Stellung zur lutherischen Reformation sind schon längst und sehr gründlich zusammengestellt worden. Sie ergaben eine bis zu seinem Tode anhaltende, religiös begründete Parteinahme Dürers für Luther und sein Werk. Daran können auch die Künste katholischer Apologeten nichts mehr ändern. Es ist aber bezeichnend für den einseitig literarischen Charakter, der unserer reformationsgeschichtlichen Forschung bisher weithin aufgeprägt war, daß man Dürers religiösen Standpunkt nur ab und zu aus seiner Kunst zu ergründen suchte. Wie wenig man dies der Mühe für wert fand, läßt sich schon daraus ersehen, daß es immer wieder dieselben seiner Werke sind, auf die man in diesem Sinne hingewiesen hat: Ritter, Tod und Teufel und die Münchener Apostel. Bei jenem Stiche drängte sich ja auch die Ähnlichkeit mit Luthers Gang nach Worms zu deutlich auf und bei den Vier Aposteln war es wieder etwas „Literarisches", nämlich die ursprünglichen Unterschriften, die die Aufmerksamkeit auf diese Tafeln lenkte. Im prinzipiellen Zusammenhang und tiefer grabend hat erst Thode es versucht, aus Dürers Kunst, nicht aus den literarischen Dokumenten, seine Frömmigkeit zu erkunden. Aber einerseits verwechselte dieser dabei vielfach lutherische mit allgemein deutscher Eigenart, so daß der Umfang des Lutherischen in Dürers Kunst zu weit gezeichnet wurde, andererseits übersah er wichtige Dinge, die wirklich Luther und Dürer von andern unterscheiden und sie als blutsverwandt zusammenschließen.

Die folgenden Ausführungen wollen das wirkliche Maß des Gemeinsamen festzusetzen versuchen.

Dürers religiöse Hauptwerke fallen fast sämtlich noch in die Zeit vor Luthers Auftreten. Wenn es sich deshalb darum handeln soll, Lutherisches in seiner Kunst aufzudecken, so kann dabei nicht an ein Wiederfinden lutherischer Glaubenserkenntnis gedacht werden. Noch weniger an einen Aufweis seiner Theologie. Denn die Kunst ist keine Lehrerin, solange sie echte Kunst bleibt. Aber Verkündigerin einer Stimmung ist sie, und darum soll jetzt untersucht werden, ob die fromme Stimmung, die Dürers religiöses Werk durchzieht, mit der Frömmigkeit Luthers verwandt oder gar identisch ist.



Freilich gleich das erste große Werk Dürers, die Holzschnittfolge zur Apokalypse, scheint sich einer Parallelisierung mit Luther zu widersetzen. Denn dessen Geist konnte sich bekanntlich in dieses biblische Buch nicht schicken. Und doch wäre damit zu schnell abgeurteilt. Man darf freilich nicht auf das Einzelne sehen, sondern muß das Ganze ins Auge fassen. Die Zeit, in der diese Bilderfolge erschien, war erfüllt von der bangen Erwartung des Endes. Auch auf Luther im Kloster hat dieses Gefühl schwer gedrückt, sein persönliches Sündengefühl vermehrend. Das ist zunächst nichts speziell Lutherisches, denn es war eine Stimmung der ganzen Zeit, die hier Dürer wiedergab. Aber nun kommt das Neue: hinter dem Gewitter der furchtbaren Gerichte, die Dürer schildert, geht der Sonnenschein einer herrlichen neuen Zeit auf. Das letzte Bild zeigt das neue Jerusalem und den Verschluß des Teufels. Dürers erstes großes Werk steht, „glühend und streng", am Eingangstor der neuen Zeit, die durch schreckliche Strafgerichte die bestehende Kirche läutern wird. So ist hier Dürer zwar nicht ein Vorausdeuter von lutherischer Frömmigkeit, steht aber doch als Prophet des Luthertums da, des Luthertums als weltgeschichtlicher Erscheinung — eine der letzten Weissagungen aus dem Mittelalter. Dem gegenüber kommen die kleineren klerusfeindlichen Einzelheiten weniger in Betracht. Sie finden sich in Fülle auch außerhalb der Kunst Dürers und sind Allgemeingut des ausgehenden Mittelalters.

Wir lassen nun die lange Reihe der heiligen Gestalten an uns vorbeiziehen, die Dürer geschaffen hat, und prüfen sie auf den religiösen Charakter, den ihr Meister aus dem „heimlichen Schatz des Herzens" ihnen aufgedrückt hat.

Schauen wir uns zuerst die Heiligen an, von denen die Bibel nichts weiß.

Auszuscheiden sind da zunächst für die Kenntnis von Dürers selbständigem religiösen Innenleben die auf Bestellung gearbeiteten Heiligen (der Dresdener, Jabachsche, Paumgärtnersche, Hellersche Altar, die Marter der 10000 Christen u. a., auch die mit Maximilians Aufträgen zusammenhängenden österreichischen Schutzheiligen gehören hierher). Bei den selbständig entworfenen und für die Öffentlichkeit bestimmten Heiligenbildern ist es auffällig, daß in der Regel einem Heiligen immer nur ein Bild gewidmet ist: Chrysostomus, Eustachius, Franz, Gregor, Anna, Katharina. Nirgends haftet also ein tieferes Interesse des Künstlers. Bei den mehrfach dargestellten aber läßt den Meister nicht ein religiöses, sondern irgend ein anderes, deutlich erkennbares Interesse verweilen: bei Sebastian (zweimal) ist es der Akt, bei Antonius (zweimal) die Landschaft, auf dem Kupferstich von 1519 außerdem die humanistische Lesewut, bei Ritter Georg der freudige Reitertrotz (dreimal), bei Hieronymus, der ihn neunmal zur Darstellung reizte, ist es entweder die Felsenlandschaft, die ihn anzog (fünfmal), oder die Stille des Studierzimmers, im Sinne der humanistischen Beschaulichkeit, die er von seinen gelehrten Freunden her kannte und wohl auch schätzte (viermal). Nur bei Christophorus, den er fünfmal zeichnete (1500. 1511. 1521. 1521. 1525), scheint mir doch auch ein inhalt-

liches, religiöses Interesse vorzuliegen, das bei der breiten Popularität des Heiligen noch wahrscheinlicher wird. Es ist schon oft darauf hingewiesen worden, daß die Legende dieses Riesen, der nur dem Stärksten dienen wollte und ihn zuletzt im Christkinde fand, dem deutschen Volkscharakter so besonders lieb sein mußte; auch Luther hat die Geschichte geschätzt und sie einmal an ihrem Kalendertage in einer Predigt sinnig allegorisiert. — Heiligenscheine sind etwas Seltenes bei Dürer. Von den hier Verzeichneten tragen ihn nur vier (Chrysostomus 1495, Georg 1508, zweimal, Hieronymus im Gehäus 1514). Indes das ist keine Dürersche Eigentümlichkeit. Seitdem der Goldgrund auf dem Heiligenbild durch die Landschaft ersetzt wurde, begann auch der Heiligenschein zu schwinden. Allerdings scheint mir doch bei Dürer dieses Erlöschen noch umfassender zu sein als in der Kunst vor ihm. Wichtiger als das Schwinden dieses Schmuckes ist das Zurücktreten legendärer Züge auf Dürers Heiligenbildern, — auch eine Vorbereitung der kommenden Reformation. Diese Reduktion läßt sich nun aber auch bei den Heiligen feststellen, deren Figuren aus der Bibel stammen, den Aposteln und der Maria.

Das Apostelthema hat Dürer seit 1514 nicht wieder losgelassen, bis er den Ertrag seines Lebens in den großen Münchener Tafelbildern sammelte. Dürers Apostel zeigen dasselbe, was von seinen Heiligenbildern überhaupt gilt: der Heiligenschein ist selten, das Rankengewinde legendärer Phantasie wird abgeschnitten. Sie stehen nicht da als himmlisch erhabene Gestalten, als Mittler zwischen Himmel und Erde, sondern als treue Boten des Evangeliums, als Mitstreiter, die die Schwere des Kampfes kennen, der uns allen verordnet ist. Über den Florentiner Apostelköpfen von 1516 (Philippus und Jakobus) steht nun zwar von Dürers Hand geschrieben: Ora pro nobis. Allein die durchfurchten Angesichter mit ihrem furchtbaren Ernst, der mit sich selbst genug zu tun hat, lehnen diese Bitte ab, ja, sie hören sie gar nicht. Wie packen doch den Beschauer diese harten schweren Köpfe mitten in der runden italienischen Welt, in die sie voll Trotz und Grimm hineingenötigt worden sind. Man denke sich einmal einen Heiligenschein um diese Köpfe gezogen: Unmöglich! — 1514 begann Dürer eine Kupferstichreihe von Apostelgestalten; in diesem Jahre zeichnete er Thomas und Paulus — Männer von unerhörter Kraft und charaktervoller Geschlossenheit. Aber auch ihnen sieht man es an, daß ihnen das Erringen dieser Kraft Kampf und auch Narben gekostet hat. Der Nimbus, der ihr Haupt umglänzt, erscheint dabei nicht als belohnende Zutat Gottes, sondern wie ein Fluidum, das sich ganz von selbst aus der Spannung ihrer Persönlichkeit entlädt. Die spätere Fortsetzung dieser Reihe, von 1523 und 1526, hat denn auch diese Zutat als überflüssige Tautologie weggelassen: der Sieg strahlt aus der Physiognomie und der ganzen Gestalt; es ist nicht nötig, ihn durch eine dazu gesetzte Marke nochmals zu erhöhen.

Zur Maria steht Dürer wesentlich anders als zu den Aposteln. Hier ist



zweifellos die Apotheose nichts seltenes. Gewiß hat man darauf hingewiesen, daß Dürers Madonnen etwas „evangelisches“ an sich haben — das sorgend-Mütterliche tritt mehr hervor statt des jungfräulich-Unberührten; das Wehmütige, die bange Ahnung von der Passion des spielenden und saugenden Kindes beherrscht vielfach ihre Stimmung — also das, was vom Mariendienst weg und zum Christusdienst führt. Auch das ist richtig beobachtet, daß im Einklang mit Luther Maria bei Dürer vielfach schlicht bürgerlich erscheint, wenn auch Luther darin viel weiter geht (Magnifikat, Marienpredigten der Hauspostille). Wichtiger erscheint mir die nicht genügend gewürdigte Tatsache, daß auch bei Dürers Maria das Legendarische bemerkenswert zurücktritt, wenn man die Überfülle bedenkt, mit der die biblische Maria von der kirchlich-volkstümlichen Dichtung überlastet worden war. Im „Marienleben“ z. B. halten sich die biblischen und die rein legendären Szenen das Gleichgewicht.

Trotz alledem kann aber doch nicht in Abrede gestellt werden, daß Dürer der Mutter des Herrn vielfach einen übermenschlichen Glanz verliehen hat. Das sollte man auch protestantischerseits nicht mehr bestreiten. Man sollte es auch nicht zu entkräften versuchen mit dem Hinweis darauf, daß Maria bei aller himmlischen Glorie, die sie umblitzt, doch immer die demütige Magd des Herrn bleibe — im Sinne der Bibel und Luthers. Wer so urteilt, weiß nicht oder übersieht es, daß diese Mariendemut in der Glorie Gemeingut der mittelalterlichen Kunst ist. Es bleibt dabei, daß Maria für Dürer mehr ist als alle Heiligen. — Aber gerade darin liegt wieder etwas Lutherisches. Denn auch für Luther bleibt Maria — nicht für seine praktische Frömmigkeit, aber für sein Urteilen — „das edelste Kleinod nach Christo in der ganzen Christenheit“, „die größeste Frau im Himmel und auf Erden“, die es verdient hätte, daß man sie „mit 4000 Pferden geleitet und vor dem Wagen her drommetet und geschrien hätte: Hier fährt die Frau über alle Frauen, die Fürstin unter dem ganzen menschlichen Geschlechte“. So predigte er noch 1532 den Seinen daheim. Diese Stellen ließen sich leicht vermehren.

Aber freilich, wie bei Luther, so stand auch bei Dürer im Mittelpunkt der Frömmigkeit der Herr selbst, und zwar der Gekreuzigte. Es bedarf hier nicht der Wiederholung dessen, was jedermann weiß. Nur auf etwas möchte ich hinweisen, das, soweit ich sehe, nie beachtet wird: das Christusbild Luthers wie das Dürers sind darin identisch, daß sie beide durchaus und restlos männlich sind. Die deutsche Kunst vor Dürer stellte den Herrn entweder im Miserikordienbild oder in symmetrisch flauer Schönheit dar. Beides war unmännlich, jenes in seiner Hilflosigkeit, diese in ihrer Weichheit. Durch Dürer kommt ein völlig neuer Typus auf: Christus in edler Männlichkeit. Man betrachte die Passionsszenen: Christus ragt um Hauptes-länge über seine Umgebung hinaus. Der Grundriß seines Kopfaufbaues ist nicht mehr eine zum Kreise strebende Ellipse, sondern ein langansteigendes Viereck: an die Stelle der weiblichen Kopflinie ist die männliche getreten. Die alte Tradi-

tion des Lentulusbriefes wird gebrochen, eine neue steigt herauf, die noch immer lebt, ja herrscht. Der Jesusbräutigam der bernhardinischen Mystik, der pietistische Seelenführer der Imitatio ist durch den Christustypus Luthers ersetzt. „Es streit für uns der rechte Mann." „Wohlan wir haben's auf den Mann, den Herrn Christum, Gottes Sohn, gewagt, der wird uns gewißlich nicht lassen." Treffend sagt darum einmal Wölfflin in anderem Zusammenhang, das Zeitalter der Reformation sei ein männisches gewesen. Durch diese Männlichkeit unterscheidet sich Dürers Christustypus recht wesentlich auch von dem weisen Lehrer und leidenden Gerechten Holbeins, der ein reiner Vertreter humanistischer Frömmigkeit gewesen ist. — Die sicherste Probe auf die Richtigkeit unserer Behauptung, daß der Christus Dürers mit dem Luthers sich völlig deckt, wird aber darin liegen, daß ein auf die Linie lutherischer Frömmigkeit fest eingestellter Christ diesen Dürerschen Typus mit völliger religiöser Befriedigung bejahen kann — eine Probe, die freilich eben nur ein solcher vornehmen kann, die dann aber für ihn ein absolut gesichertes Ergebnis bringt. Diese Tatsache ist so wichtig, daß sie allein schon die Identität von Dürers und Luthers Christusvorstellung festlegen kann.

Diese männlich-lutherische Christusfrömmigkeit Dürers zeigt auch fast überall ihre erfrischende Kraft. Der Stich Ritter, Tod und Teufel ist oft mit Luthers Freudigkeit verglichen worden; die Ähnlichkeit wird aber noch bedeutender, wenn wir die Untersuchungen Paul Webers beachten, der gezeigt hat, wie Dürer mit diesem Stiche ein altes Thema umbildete, indem er eine trübe Ars moriendi-Melodie in einen trotzig triumphierenden Siegessang transponierte. Man beobachte das hochmütige Grinsen des Ritters! Genau so hat Luther das mittelalterliche Sünden- und Todesangstgefühl überwunden. Wenn weiter auf der gleichzeitigen Melancholie von Weber sämtliche Symbole der artes liberales und mechanicae nachgewiesen worden sind — außer dem der Musik, so stimmt das ja wieder ganz zu Luthers Frömmigkeit, der der Frau Musika nach der Theologie den höchsten „locum und Ehre" anwies, weil sie sich ihm oft als das beste Gegengift gegen den Teufel, den spiritum tristitiae, den Freund der Melancholie, erwiesen hatte.

Neben dem trotzig-fröhlichen Christusglauben steht bei Luther als zweites Stück seiner Frömmigkeit die Heiligung des Alltags. Der Beruf als Nächstendienst ist Gottesdienst, nicht die kirchlichen Extrakünste, die Gott nicht geboten hat. Auch dies spricht sich in Dürers Kunst aus. Ich nenne die beiden wichtigsten Beispiele: Das erste ist das Allerheiligenbild. Nichts ist lehrreicher als ein Vergleich dieses Gemäldes mit Raffaels Disputa. Hier erscheinen bloß kirchlich anerkannte Heilige, es ist eine große kirchliche Notabelnversammlung, ein ökumenisches Konzil über den Grenzen von Raum und Zeit. Der deutsche Meister dagegen zieht auch schlichte Christen mit herein in den Glanz der Herrlichkeit, die von dem Dreieinigen ausstrahlt — Männer und Frauen, die keine „heroischen" Taten



aufweisen können, deren ganze „Tugend" in der Erfüllung der Pflichten des Alltags bestand. Da tritt ein Bäuerlein mit dem Dreschflegel frisch von der Arbeit kommend schüchtern-treuherzig heran — unbekannte Nürnberger Bürgersfrauen knien andächtig zur Seite — links wird dem greisen Stifter des Bildes Mut gemacht, der erlauchten Gesellschaft sich zu nähern. Und so haben wir hier neben der Heiligung des Alltags auch den lutherischen Gedanken des Priestertums aller Gläubigen, der ja mit jener eng verknüpft ist. Es mutet fast wie eine bewußte Parallele zu Dürers Vision an, was Luther in seiner Schrift „Von Winkelmesse und Pfaffenweihe" über die lutherische Abendmahlsfeier sagt: „Da tritt für den Altar unser Pfarrer . . . in der Taufe geweihet, gesalbet und geboren zum Priester Christi . . . und wir . . . knien neben, hinter und um ihn her, Mann, Weib, Jung, Alt, Herr, Knecht, Frau, Magd, Eltern, Kinder, wie uns Gott allda zusammenbringet, allesamt rechte heilige Mitpriester . . . und in solcher unsrer . . . priesterlichen Ehre und Schmuck sind wir da, haben, wie Apokalypsis am 4. Kapitel abgebildet ist, unsre goldnen Kronen auf den Häuptern, Harfen in der Hand und goldne Rauchfässer und lassen unsern Pfarrer . . . die Ordnung Christi sprechen."

Die Heiligkeit der Arbeit verherrlicht auch Dürers letztes und bedeutsamstes Werk: die Vier Apostel, die er 1526 schuf, also im Lichte voller evangelischer Erkenntnis; ein Werk, auf das er „mehr Fleiß denn auf andre Gemälde gelegt" zu haben erklärte. Thausing hat treffend bemerkt, daß die beiden Aposteltafeln an die zwei Flügel eines Altars erinnerten. Er vermutet dazu ein unvollendetes oder nie begonnenes, aber doch geplantes Mittelstück. Dieser Schluß ist unbegründet. Vielmehr ist aus der deutlichen Altarförmigkeit der Tafeln etwas anderes zu folgern. Gewiß, kirchlich sollten sie anmuten, aber Dürer verlegte die Religion und ihr Gefäß aus der Kirche in das Haus. Nicht als Kirchenbilder sollten die Apostel dienen, sie sollten in der Losungsstube des Nürnberger Rates aufgestellt werden. Das ist aber wieder ganz lutherisch empfunden: das Christentum ist nicht eine kirchliche Leistung, sondern eine Bewährung im Beruf. Der Altar steht in der Arbeitsstube. Die ganze Welt ist Gottes, nicht bloß der Raum zwischen den Kirchenmauern.

Lutherisch ist nun aber auch die Gestaltung im einzelnen. Auf die Zurückstellung des Petrus und die Hervorschiebung der reformatorischen Hauptapostel Johannes und Paulus, sowie auf die Ähnlichkeit zwischen Johannes und Melanchthon ist schon oft und mit Recht hingewiesen worden. Ich möchte dazu einige neue Beobachtungen hinzufügen. Die vier heiligen Männer tragen (bis auf Markus) den überlieferten Typus: der bartlose jugendliche Johannes, der schlüsseltragende Petrus mit dem kurzen Vollbart und der Locke auf der kahlen Stirn, Paulus mit dem Schwert und dem kahlen Vorderhaupt. Aber dennoch muten sie uns als individuelle Neuschöpfungen an. Das entspricht ganz der lutherischen Frömmigkeit, die, konservativ gestimmt, das Alte beibehält und es



doch auf eine neue Höhe erhebt. So hat Luther die alte Messe umgebildet. Sein ganzes Werk war kein radikaler Neubau, sondern ein Umbau. Das unterscheidet bekanntlich den deutschen Reformator wesentlich von den Schweizern. Was ist nun aber das Neue, das hier von Dürer auf Grund des Alten aufgebaut wird? Das Fehlen des Heiligenscheines ist an sich nichts völlig Neues. Freilich auf so großen altarförmigen Tafeln, die die Apostel so statuenhaft isoliert aufstellen, ist es doch eine Überraschung, mindestens ein scharfer Bruch mit der Tradition. Aber diese Männer bedürfen ja auch gar nicht der äußeren Heiligkeitsmarkierung, denn ihre Heiligkeit strahlt von ihnen wie ein inneres Licht aus — wie bei den unmittelbar vorangehenden Kupferstichaposteln. Darf man wohl hierbei darauf hinweisen, daß nach katholischer Anthropologie die Vollkommenheit des ersten Menschen durch ein donum superadditum, oder wie Luther es nennt: einen ornatus quidam additus erreicht wurde, während sie nach lutherischer Auffassung zum Begriff seines Wesens schon hinzugehört? Dieses donum superadditum des Heiligenscheines ist darum auf diesen — lutherischen — Bildern nicht nötig: die Heiligkeit des wiederhergestellten Menschen liegt in seinem unverkürzten Wesen, nicht in einer daraufgesetzten Zugabe.

Das Wesen der katholischen Heiligkeit ist nicht wiederhergestelltes, sondern über sich selbst hinausgehobenes Menschentum. Darum liegt im katholischen Heiligenbild die Ekstase, die Entrückung. Das ist das Gemeinsame auf sonst grundverschiedenen Heiligenbildern, wie etwa von Fra Angelico und Murillo. Das Wesen der lutherischen Heiligkeit dagegen ist Befreiung von Sündenangst und aus Dankbarkeit dafür die treue Liebesarbeit gegen die Brüder neben uns. Der lutherische Christ bleibt darum mit beiden Füßen fest auf der Erde, eben unter seinen Brüdern. Und nun sehe man einmal, wie fest und schwer diese vier heiligen Männer auf der Erde wurzeln — nichts Wolkenschwebendes! Es ist eine Realpräsenz des Heiligen, die verwandt ist mit der des Heiles in Luthers Abendmahlslehre und letzten Endes, wie diese, mit Luthers Grundauffassung von der Immanenz Gottes im Kreatürlichen zusammenhängt.

So viel sei über den lutherischen Einschlag in Dürers Kunst nach ihrem Inhalt gesagt. Es seien noch einige Betrachtungen angefügt über die Verwandtschaft beider im Stil.

In dem bekannten Herzenserguß über Luthers Verschwinden, den Dürer seinem niederländischen Reisetagebuch einfließen läßt, lobt dieser den Verschollenen wegen der Klarheit und Durchsichtigkeit seiner Lehre, und in demselben Sinne hat er sich auch einmal gegenüber Melanchthon geäußert (perspicuitas et ordo orationis). Umgekehrt hat Luther des Nürnberger Meisters schlichte Klarheit gerühmt und sie mit dem verglichen, was er selbst im Predigtton anstrebte. Hier verstanden sich zwei Klassiker, Klassiker nicht in dem Sinne der akademischen Regelstrenge, sondern als geniale Bezwinger ihrer Ideenfülle zu abgeklärter Schlichtheit. Dies faßt die beiden Geister um so mehr zusammen, wenn man



ihre Vor-, Mit- und Nachwelt damit vergleicht, der es entweder an der Tiefe oder an der Fülle oder an der Ordnung, die durch geistige Selbstzucht erreicht wird, gebrach.

Eine weitere damit zusammenhängende Eigentümlichkeit Dürerschen Stiles ist die Ablehnung des Impressionismus. Dieser ist bekanntlich nicht erst eine Erfindung der Franzosen des 19. Jahrhunderts, sondern schon Altdorfer, Dürers Zeitgenosse, war Impressionist, wenn er die Dinge nicht darstellte, wie sie (objektiv) sind, sondern wie sie ihm (subjektiv, verändert durch dazwischen liegende Medien, das letzte im Subjekte selbst) erschienen. So zeichnet z. B. einmal dieser große Romantiker die sinkende Sonne nicht als runde Scheibe, sondern als eine unregelmäßig verschobene Form, wie sie dem geblendeten Auge erscheint. Dürers objektive Strenge, die mit frommer Liebe den Dingen gehorsam nachgeht wie sie sind, sein „fleißiges Kläubeln", das sich dem Objekt willenlos unterwirft (man sehe die Kohlezeichnung seiner Mutter, den Bart Friedrichs d. W.) entspricht ganz der Objektivität Luthers, auf der er in seiner Lehre von den Gnadenmitteln so eisern fest verharrte. Nicht wir haben etwas von uns aus zu den Gnadenmitteln hinzuzufügen, sondern sie sind fertig auch ohne uns. Nicht das „bedeutet" des Impressionisten, sondern das „ist" des Objektivisten vertrat er auf seinem Gebiet wie Dürer auf dem der Kunst. Das innere Licht der Schwärmer, der religiösen wie der ästhetischen, war nicht ihrem Stil gemäß. Eine Folge davon war allerdings für Luther, daß das Lehrhafte, Dogmatische das Stimmungsmäßige bisweilen verkürzte, eine Erscheinung, die auch bei Dürer nicht ausgeblieben ist.

Dies können wir namentlich bei seinen theoretischen Studien beobachten. Er hat ein ganzes langes Künstlerleben nach der Formel des schönen Menschen gesucht. Man kann darin ein Stück echt deutscher Grübelei erblicken. Allein die Formen, in denen dieses Suchen verlief, sind nicht deutsch, sie sind antik. Darum lag auch in diesem Streben ein starkes Stück Rationalismus, der ja mit der Antike unauflöslich verbunden ist. Hier bietet Luther keine Parallelle, wohl aber der gemeinsame Freund Melanchthon, der die Rationalisierung des Luthertums in der Orthodoxie angebahnt hat. Dieser Abweg, zu dem Dürer durch seine italienischen Reisen, die barocken Aufträge Maximilians und seine humanistischen Freunde verführt wurde, hat seiner Kunst schwer geschadet. Er kam in eine fremde Bahn, denn in Wirklichkeit gehört Dürer in die Gotik, deren Vollender er ist — das letzte große Geschenk des deutschen Mittelalters an die lutherische Reformation und zugleich ihr erster und größter Deuter in Linien und Farben. Das lehrt seine Kunst, soweit sie nicht zum Ausdruck bringt, was er lernte, sondern das, was er war.

VII.

Zur Missionsgeschichte.

Christentum und Eingeborenenrecht in den deutschen Schutzgebieten.

Von

Carl Mirbt.

Auf die Rechtsverhältnisse der Eingeborenen in den deutschen Schutzgebieten wird in dem Schutzgebietsgesetz nur an wenigen Stellen eingegangen. Das Gesetz bestimmt in der Fassung der Bekanntmachung vom 10. September 1900 in § 4 und § 7 Absatz 3, daß die Eingeborenen der in § 2 geregelten Gerichtsbarkeit und den in § 3 bezeichneten Vorschriften sowie den Vorschriften des Gesetzes vom 4. Mai 1870 über die Eheschließung und die Beurkundung des Personenstands nur insoweit unterliegen, als dies durch Kaiserliche Verordnung bestimmt wird. Von grundlegender Bedeutung ist, daß die Unterstellung der eingeborenen Bevölkerung unter das gesamte deutsche Recht nicht stattgefunden hat. Die zureichende Erklärung hierfür liegt in der unbestrittenen Tatsache, daß zwischen der in Deutschland herrschenden Kultur und der Entwicklungsstufe, auf der sich die Eingeborenen unserer Schutzgebiete befinden, ein so weiter Abstand besteht, daß auf die Herstellung einer Rechtseinheit, die nur durch eine Übertragung des deutschen Rechts auf die Eingeborenen erreichbar gewesen wäre, zu verzichten war. Infolgedessen bestehen für die Eingeborenen und für die Nichteingeborenen in unseren Schutzgebieten gesonderte Rechtsgebiete; wobei zu bemerken ist, daß der Begriff des „Eingeborenen" in dem Schutzgebietsgesetz keine Definition erfahren hat.

Was nun die Rechtsverhältnisse der Eingeborenen betrifft, so hat das Deutsche Reich davon Abstand genommen, ein für sämtliche Schutzgebiete geltendes, einheitlich geregeltes Eingeborenenrecht zu schaffen oder auch nur in den einzelnen Schutzgebieten eine Rechtsgleichheit herbeizuführen. Die Rechtsanschauungen in den verschiedenen Ländern weichen so stark voneinander ab, auch innerhalb der einzelnen Kolonien, daß der Versuch einer Uniformierung des Rechtes unüber-

22*



sehbaren Schwierigkeiten begegnet sein würde. Die Entscheidung darüber, was als Recht für die Eingeborenen zu gelten hat, liegt in der Hand des Kaisers (Schutzgebietsgesetz § 1), bzw. des Reichskanzlers (Kaiserliche Verordnung vom 3. Juni 1908), der seinerseits ermächtigt ist, seine Befugnisse an die Gouverneure zu übertragen. Für die Eingeborenenrechtspflege sind demnach die von der deutschen Regierung erlassenen Verordnungen maßgebend. Diese aber enthalten nur für beschränkte Materien Vorschriften und weisen an, in den übrigen Fällen das einheimische Recht zugrunde zu legen. Allerdings nicht ohne Einschränkung, denn sie können „nur insoweit Anerkennung beanspruchen als sie nicht, vom Standpunkt einer europäischen Kulturnation aus beurteilt, gegen die gesunde Vernunft und die guten Sitten verstoßen" (Erlaß des Auswärtigen Amts, Kolonialabteilung, an den Gouverneur von Kamerun, vom 15. Januar 1907).

Es liegt somit eine grundsätzliche Anerkennung des Stammesrechts vor, und zwar zum Teil ausdrücklich in der Form, daß die „Gewohnheiten" als Quelle dieses Rechtes hingestellt werden.

Diese Sachlage stellte die Aufgabe, die Rechtsanschauungen und Rechtsgebräuche der Eingeborenen unserer Schutzgebiete zu sammeln und dieses Material zum Gegenstand wissenschaftlicher Forschung zu machen. Von der „Internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft und Volkswirtschaftslehre zu Berlin" sind bereits 1895 Fragen entworfen und ausgesandt worden, deren Beantwortung von S. R. Steinmetz bearbeitet wurde („Die Rechtsverhältnisse von eingeborenen Völkern in Afrika und Ozeanien. Berlin 1903). Dann hat J. Kohler einen Fragebogen für die Kolonialabteilung des Auswärtigen Amtes ausgearbeitet (Zeitschrift für vergleichende Rechtswissenschaft, 12. Band, 1897, S. 427—440), auch bemühte sich eine unter seinem Vorsitz arbeitende Kommission, die über das Rechtswesen der Eingeborenen in der Literatur zerstreuten Nachrichten zusammenzutragen. Größeren Erfolg versprach das Eingreifen der deutschen Regierung. Ein Runderlaß des Staatssekretärs des Auswärtigen Amtes vom 31. Oktober 1891, „die Grundsätze festzustellen, welche unter den Eingeborenen der deutschen Schutzgebiete in öffentlich-rechtlicher wie in privatrechtlicher Beziehung gelten", war allerdings, wie es scheint, wirkungslos geblieben. Aber am 3. Mai 1907 nahm der Reichstag eine Resolution an, den Reichskanzler zu ersuchen: „alsbald das über das Eingeborenenrecht in den deutschen Schutzgebieten vorhandene Material sammeln und sichten und eine authentische Sammlung der Rechtsgebräuche der Eingeborenen herstellen zu lassen", und darauf hin wurde eine großangelegte Inventur des Eingeborenenrechts in Angriff genommen. Zu diesem Zweck wurde eine Kommission von Sachverständigen gebildet, in deren Auftrag eine Unterkommission einen neuen 23 Druckseiten füllenden Fragebogen „über die Rechte der Eingeborenen in den deutschen Kolonien" ausarbeitete. Verlangt wurde „zuerst eine allgemeine Schilderung von Land und Leuten nach ethnologischer und wirtschaftlicher Seite", von der Religion sollten „insbesondere



der Ahnenkult und seine Formen und Betätigungen untersucht werden". Dann folgten unter den Rubriken Familien- und Personenrecht, Vermögensrecht, Strafrecht, Prozeßrecht, Staats-, Verwaltungs-, Völkerrecht 103 Fragen. Von diesen an die Gouverneure versandten Fragebogen hatten bis zum Frühjahr 1913 200 eine Beantwortung gefunden. Wenn auch ein abschließendes Urteil über den Ertrag der ganzen Aktion zurzeit noch nicht möglich ist, so scheint doch der bisherige Verlauf des Unternehmens darauf hinzudeuten, daß die großen daran geknüpften Hoffnungen nicht in Erfüllung gehen werden. Die Erörterungen der Angelegenheit auf dem Deutschen Kolonialkongreß von 1910, auf der Tagung der Internationalen Vereinigung für vergleichende Rechtswissenschaft zu Heidelberg 1911 und im Reichstag 1913 haben die großen Schwierigkeiten enthüllt, die der Erreichung des gesteckten Zieles im Wege stehen. Da der Fragebogen vom Standort des deutschen Rechtes aus entworfen worden ist, weckte er ernste methodische Bedenken, auch erforderte seine Beantwortung eine ungewöhnliche, jedenfalls nicht bei allen für sie in Betracht kommenden Persönlichkeiten vorauszusetzende Erfahrung und Fähigkeit, es war wohl auch das Ziel zu hoch gesteckt, mit einem Schlag das Rechtsleben aller Volksstämme unserer Kolonien geistig umspannen zu wollen, ebenso war die Aussicht, durch die Beantwortung der Fragen den Gedanken einer Kodifikation des im Fluß befindlichen Eingeborenenrechts seiner Verwirklichung näher zu bringen, für viele wenig verlockend.

Vielleicht wäre man weiter gekommen, wenn die Aufgabe gestellt und ernstlich in Angriff genommen worden wäre, die bei der Rechtsprechung bekannt gewordenen Rechtsgebräuche und Rechtsanschauungen zu sammeln, oder wenn man sich darauf beschränkt hätte, für einzelne Stämme oder Bezirke das in ihnen geltende Recht zusammenzustellen. Daß das große Unternehmen nicht den erwarteten Verlauf genommen hat, ist aber zu beklagen. Denn es hätte allen an der Förderung unserer Kolonien beteiligten Faktoren, nicht nur den Richtern und Verwaltungsorganen wichtige Hilfsmittel zum Verständnis des Eingeborenen an die Hand geben können, und es verband sich damit zugleich die Hoffnung, auf diesem Wege der Wissenschaft der Völkerkunde einen Schatz zu erhalten, an dessen Zerstörung viele Hände tätig sind, und dem gerade die Maßnahmen besonders gefährlich werden, die wir als Fortschritte der Kultur zu bewerten gewohnt sind. So sind wir noch heute auf der Suche nach dem Eingeborenenrecht — ein eigenartiger Zustand, da eben dieses Recht bei der Rechtsprechung für Eingeborene zur Anwendung kommen soll.

1. Da das Eingeborenenrecht nicht niedergeschrieben ist — wir sehen hier von dem islamischen Recht ab —, sondern in der Form der Rechtsgewohnheit vorliegt, ist die Sphäre des Rechts gegen die der Sitte nicht scharf abzugrenzen. Es wird zumeist überhaupt nicht möglich sein, zwischen der durch feste Normen geregelten Sitte, die alle wichtigeren Seiten des öffentlichen und privaten Lebens umspannt, und dem Recht, das kein von ihr abtrennbares Dasein führt, eine

klare Unterscheidung zu vollziehen. Infolgedessen ist das Schicksal des Rechtes an das der Sitte gekettet. Nun sind Sitte und Herkommen der Eingeborenen in dem letzten Menschenalter gewaltigen Erschütterungen ausgesetzt gewesen. Die politischen Ordnungen, die sozialen Verhältnisse, der wirtschaftliche Betrieb, die religiösen Zustände haben seit der Aufrichtung der deutschen Herrschaft eine durchgreifende Änderung erfahren. Die europäische Kultur, hinter der die Machtmittel des herrschenden Volkes stehen, vor allem der überlegene Wille des Europäers und seine höhere Intelligenz drängen unaufhaltsam vorwärts, und kein Gebiet des Volkslebens vermag sich ihren umgestaltenden und zersetzenden Wirkungen zu entziehen. Dadurch wird das aus der vordeutschen Zeit stammende Recht der Eingeborenen untergraben, nicht nur in einzelnen Teilen, sondern in seinen Grundlagen. Die Zeit, die es hervorbrachte und für die es paßte, ist vorüber.

Zunächst freilich wird das einheimische Recht durch die deutsche Kolonialregierung gestützt, indem sie den Farbigen seinem Stammesrecht unterstellt hat. Politische Gründe wie Erwägungen der Billigkeit empfahlen diese Maßregel, die eine grundsätzliche Schonung dieses Rechtes bedeutet und seine Weiterexistenz sichert, allerdings nur in gewissem Umfange und nicht auf die Dauer. Denn es wird durch die mit der Zunahme der weißen Bevölkerung eintretende Ausdehnung des deutschen Rechts über weitere Gebiete zurückgedrängt, es wird ferner durch die von der Kolonialverwaltung ausgehenden Verordnungen, die es ergänzen und einschränken, geschwächt, es wird endlich durch die Außerkraftsetzung einzelner seiner Bestandteile, die mit dem Rechtsempfinden des deutschen Volkes in Widerspruch stehen, allmählich entwertet. Dieser Gang der Dinge läßt sich nicht aufhalten, denn durch die deutsche Verwaltung sind neue Gesichtspunkte für das Rechtswesen, neue Rechtsbegriffe und neue Rechtsverhältnisse innerhalb der deutschen Kolonien wirksam geworden, denen gegenüber auch die Geneigtheit zu weitgehender Schonung des Bestehenden sich bescheiden muß.

Auf dem Gebiet des Personenrechts ist es durch das Vorgehen gegen die Sklaverei zu einem tiefen Eingriff in bestehendes Recht gekommen. Wir standen hier Zuständen gegenüber, die nicht eine Besonderheit der deutschen Kolonien bildeten, sondern eine Teilerscheinung des wirtschaftlich-sozialen Systems waren, das in allen tropischen Kolonien europäischer Kolonialmächte herrschend war und die große Antisklavereibewegung heraufbeschwor. Die deutsche Regierung hat in Würdigung der wirtschaftlichen Bedeutung der Sklaverei wie in Rücksicht auf die großen aus einer plötzlichen Aufhebung der Sklaverei für die Freigelassenen selbst sich ergebenden Gefahren davon Abstand genommen, mit einem Schlag die Sklaverei aufzuheben. Sie wählte den Weg, der für alle Beteiligten den Übergang erleichterte, indem sie deren allmähliche Beseitigung einleitete und durch die Gesetzgebung über die Aufhebung und Neubegründung von Sklavereiverhältnissen dafür gesorgt hat, daß in absehbarer Zeit auf deutschem Kolonialboden Sklaverei nicht mehr zu finden sein wird. Da außerdem die noch be-

stehenden Sklavereiverhältnisse der staatlichen Beaufsichtigung unterliegen, ist das Problem der Sklaverei in einer Weise gelöst worden, die ihrer grundsätzlichen Verwerfung entsprach und zugleich den Ansprüchen der praktischen Kolonialpolitik entgegenkam.

Durch zahlreiche Verordnungen hat die Kolonialregierung versucht, den Eingeborenen gegen die mißbräuchliche Ausnutzung seiner Unerfahrenheit oder Leichtlebigkeit durch Europäer zu schützen. Dieser Absicht dient die staatliche Regelung der Rechtsverhältnisse der freien farbigen Arbeiter, die die Zeit von der Anwerbung bis zur Auflösung des Arbeitsvertrages umfaßt und das Interesse des Arbeitgebers mit der Pflicht der Erziehung des Farbigen zur Arbeit und der Fürsorge für sein Wohlbefinden während des Bestehens des Arbeitsverhältnisses zu vereinigen bemüht ist. Als eine überaus schwierige Materie erwies sich die Behandlung des Grundstückwesens. Denn es handelte sich hier nicht nur um den Kampf zwischen den widerstreitenden Interessen von Weiß und Schwarz, sondern es lag die Tatsache vor, daß den Eingeborenen der Begriff des Privateigentums des Einzelnen an Grund und Boden zum Teil fremd war.

Große Zurückhaltung hat die Kolonialregierung bisher gegenüber allen Fragen familienrechtlicher Natur beobachtet, da das Volksempfinden hier leicht verletzt wird und die in bezug auf die Ehe bestehenden Ordnungen mit religiösen Vorstellungen aufs engste verknüpft sind. Es ist daher selbst die Polygamie noch unangetastet geblieben, obwohl ein weit verbreitetes Einverständnis darüber besteht, daß mit ihr mannigfache Nachteile und Gefahren verbunden sind, die nicht nur auf sittlichem Gebiet liegen, sondern auch aus Gründen der Volkswirtschaft ein Einschreiten empfehlen würden. In Kamerun ist wenigstens ein Anfang gemacht worden, im Wege der Verordnung den schlimmsten Mißständen, dem Verkauf allzu junger Mädchen, dem Weiterverkauf verheirateter Frauen und der übermäßigen Steigerung des Kaufpreises für Frauen ein Ende zu machen (Seitz, Wirtschaftliche und soziale Verhältnisse in Kamerun, in: Koloniale Rundschau 1909, S. 329). Für Togo bestimmt ein Runderlaß des Gouverneurs vom 11. Februar 1907: „Daß Kinderverlobungen keine Verbindlichkeit besitzen, und daß Witwen nicht zur Ehe gezwungen und nicht an der Eingehung einer von ihnen gewollten Ehe gehindert werden können. Längere Vernachlässigung der Ehefrau oder der Familie kann als Ehescheidungsgrund zugelassen werden.“ Nur auf einem kleinen und abgegrenzten Territorium, auf der Gazellehalbinsel in Neu-Pommern, ist der Versuch unternommen worden, ein Eherecht zu schaffen, das für die Ehen der Eingeborenen Grundsätze aufstellt, die dem deutschen Eherecht ähnlich sind. Die Verordnung des Gouverneurs von Neu-Guinea vom 5. Februar 1904 bedeutet eine weit greifende Neuordnung des Eherechts. Denn sie hat die Eheschließung geregelt, ebenso die Ehescheidung, — hier wurden die Bestimmungen des Bürgerlichen Gesetzbuches das Vorbild — und deren vermögensrechtliche Wirkungen, endlich hat sie auch über die Ehehinder-



nisse Verfügung getroffen, deren Zahl sie vermehrte. In Togo und Kamerun ist der Anfang mit einer Beurkundung der Ehen von Eingeborenen in standesamtlichen Registern gemacht worden. Aber sie darf nur dann erfolgen, wenn die Betreffenden Christen sind bzw. eine kirchliche Trauung erhalten haben. Diese Eintragungen haben für den Bereich dieses Schutzgebietes volle rechtliche Wirkungen, insbesondere Ansprüchen gegenüber, welche auf alten heidnischen Sitten beruhen (Bekanntmachung vom 7. Dez. 1896). Das höchst verwickelte Erbrecht der Eingeborenen ist dagegen in unseren Schutzgebieten noch unangetastet geblieben, nicht nur weil gerade hier Sitte und Religion eng verflochten sind, sondern auch, weil nur in seltenen Fällen ein Nachlaß vorhanden ist, der verteilt werden könnte. Nur in Deutsch-Ostafrika ist ein Eingreifen der Regierung notwendig geworden; zumeist kommt hier bei Schlichtung von Erbstreitigkeiten islamisches Recht zur Anwendung.

Tiefgreifende Änderungen hat die Strafrechtspflege für Eingeborene durch die deutsche Herrschaft erfahren, wenn auch von ihr ein einheitliches und ausgeführtes Strafrecht nicht geschaffen worden ist. Was zunächst die zur Anwendung gelangenden Strafen betrifft, für die die Verfügungen des Reichskanzlers vom 27. Februar und 22. April 1896 maßgebend sind, so sind die früher in der Rechtsprechung der Eingeborenen angewandten körperlichen Verstümmelungen (Abhacken der Hände, Ausstechen der Augen, Abschneiden der Ohren) in Wegfall gekommen. Jetzt sind folgende Strafen zulässig: Körperliche Züchtigung (Prügelstrafe, Rutenstrafe), Geldstrafen, Gefängnis mit Zwangsarbeit, Kettenhaft, Todesstrafe. Auch wo diese Strafen herkömmlich waren, bezeichnet ihre Festsetzung durch die deutsche Regierung aber insofern eine Abweichung von der Vergangenheit, als ihre Anwendung durch gesetzliche Vorschriften begrenzt ist und vorbeugende Bestimmungen gegen ihren Mißbrauch bestehen. Die Strafumwandlung ist in der bei den Eingeborenen viel geübten Form der Ablösung von Strafen durch Geldzahlungen nicht festgehalten worden, doch tritt in Neu-Guinea und auf den Marshalinseln an die Stelle einer nicht gezahlten Geldstrafe Zwangsarbeit. Die Einführung der bedingten Verurteilung und der vorläufigen Entlassung in Kiautschou sowie die Anlegung von Besserungssiedelungen in Togo bedeuten eine Übertragung pädagogischer Errungenschaften der heimatlichen Strafrechtspflege, die ganz aus dem Rahmen des Eingeborenenrechts der Vergangenheit herausfallen.

Eine große Verschiedenheit zwischen deutschen Rechtsanschauungen und denen der Eingeborenen zeigt die Frage, welche Handlungen als strafbar gelten. Ein Verzeichnis dieser Handlungen ist für unsere Kolonien nicht aufgestellt und nicht veröffentlicht worden, so daß der Entscheidung des Richters ein großer Spielraum gelassen ist. Das Reichsstrafgesetzbuch kann nach einem Runderlaß des Gouverneurs von Togo vom 11. Februar 1907 nicht ohne weiteres auf die Eingeborenen angewandt werden, aber es soll als Anhalt dienen. Auch werden die Bezirksämter angewiesen, die darin „niedergelegten



Rechtsanschauungen, soweit sie auf die von den europäischen Verhältnissen immerhin abweichenden Verhältnisse des Landes nur irgend angewendet werden können, allmählich auch in den Eingeborenen großzuziehen. Am geeignetsten geschieht dies durch wiederholten Hinweis auf die Strafbarkeit der fraglichen Handlungen." Nun folgt eine Zusammenstellung von strafbaren Handlungen, unter denen neben der Anmaßung von richterlichen Befugnissen und dem unwürdigen Verhalten eines Häuptlings genannt werden: die Abtreibung; die Nötigung eines anderen zum Fetischtrinken oder -essen oder zu Handlungen des Fetischdienstes; der Versuch, durch Darreichen eines giftigen Trankes ein Urteil oder eine Entscheidung herbeizuführen, auch wenn die Person, welche den Trank zu sich nimmt, sich der Giftprobe freiwillig unterzieht; die im Interesse des Fetischdienstes ausgeübte körperliche Verletzung anderer Personen gegen ihren oder ihrer Eltern Willen und die öffentliche Verursachung groben Ärgernisses durch sittlich anstoßerregende Handlungen; die Blutrache. Diese Handlungen stellen zwar, wie der Erlaß hervorhebt, „nach europäischer Auffassung Straftaten dar, aber sind weniger Ausflüsse eines verbrecherischen Willens als vielmehr überlieferter und tief eingewurzelter Anschauungen, Sitten und Gebräuche". Daher wird die Anweisung erteilt, nicht das in den entsprechenden Paragraphen des Reichsstrafgesetzbuchs aufgestellte hohe Strafmaß zur Anwendung zu bringen, sondern „unter Berücksichtigung aller Tatbestandsmomente das richtige Strafmaß zu treffen". Den leitenden Gesichtspunkt bietet die Aufgabe des Richters, „trotz Schonung des Rechtsgefühls der Eingeborenen allmählich zivilisierter Rechtsanschauung zum Siege zu verhelfen". Es sind also Handlungen, die früher straflos begangen werden konnten, zum Teil sogar durch Herkommen und Sitte gefordert wurden, jetzt unter Strafe gestellt. Die Umgestaltung der Lebensverhältnisse unter deutscher Herrschaft hat auch andere neue Delikte geschaffen, z. B. den Kontraktbruch, die Versäumnis in einem Dienstverhältnis, die Gefährdung eines Eisenbahntransportes.

Die deutsche Kolonialpolitik ist also, soweit sie sich auf die Sphäre des Rechtslebens der Eingeborenen erstreckt, einerseits von dem Gesichtspunkt beherrscht, das Bestehende möglichst zu erhalten, auf der anderen Seite gezwungen, das zu beseitigen, was sich mit den zivilisatorischen Zielen nicht verträgt, in deren Dienst sie alle ihre Arbeit zu stellen entschlossen ist. Je klarer die Notwendigkeit erkannt wird, daß die Kolonialregierung so vorgeht, um so größeres Gewicht erhält die *Frage, worin die Widerstände begründet sind, die sich ihr in den Weg stellen, und in welcher Weise sie beseitigt werden können.* Die Antwort führt mitten hinein in das Arbeitsgebiet — der christlichen Mission.

2. Das *Christentum* überläßt es nicht dem Zufall, ob einzelne seiner Anhänger die Kenntnis von ihm den Angehörigen anderer Religionen übermitteln, sondern hat sich in seinen Missionen die Organe für eine planmäßige und intensive Propaganda geschaffen. Diese Missionen zerfallen zwar in zwei Gruppen,



die evangelischen und die katholischen, die voneinander durch große Verschiedenheiten getrennt sind, und die evangelischen bestehen wiederum aus zahlreichen, durch keine äußere Verbindung miteinander verknüpften Organisationen, aber trotzdem gehen von der Tätigkeit dieser Missionen Gesamtwirkungen aus, die alle ihre Unternehmungen als Teile eines Ganzen erscheinen lassen. (C. Mirbt, Mission und Kolonialpolitik in den deutschen Schutzgebieten, Tübingen 1910, S. 26 ff.)

Das Ziel, den nichtchristlichen Teil der Menschheit für das Christentum zu gewinnen, und die Art der in den Dienst dieses Zweckes gestellten Arbeit führen zu Beziehungen zwischen den christlichen Missionen und dem Rechtsleben der Völker, in deren Mitte sie tätig sind. Auch in den deutschen Kolonien können wir diese Beobachtung machen. Das Interesse für diesen Gegenstand ist allerdings noch kaum erwacht. In der mit den Rechtsverhältnissen der Eingeborenen unserer Schutzgebiete sich beschäftigenden juristischen Literatur[1] wird auf die Missionen nur selten hingewiesen, und für die Missionsliteratur stehen meist andere Fragen im Vordergrund.

Während des letzten Menschenalters hat sich unter den christlichen Missionaren beider Konfessionen die, früher nur als Ausnahme entgegentretende, Erkenntnis durchgesetzt, daß ein gründliches Eindringen in das Leben und Denken der Völker, unter denen sie wirken, eine der ersten Voraussetzungen und Vorbedingungen erfolgreicher Arbeit bildet. Man hatte einsehen gelernt, daß die auf das Studium völkerkundlicher Probleme verwandte Mühe und Zeit der praktischen Missionsarbeit nicht entzogen wurde, sondern dieser die größten Dienste leistete. Dabei war es selbstverständlich, daß der missionarische Beruf auf die Auswahl der Forschungsgegenstände einen starken Einfluß ausübte. Die Früchte dieses Interesses christlicher Missionare für ethnologische Fragen sind in ihren zahlreichen Beiträgen zu der einschlägigen Fachliteratur hervorgetreten. Da der Beginn der deutschen Kolonialmission schon in die Zeit fällt, als der Wert volkskundlicher Untersuchungen für die praktische Behandlung des Eingeborenen zur Anerkennung gelangt war und unsere Kolonien mehr und mehr in den Mittelpunkt des deutschen Missionsinteresses rückten, hat sich ein großer Teil dieser von Missionaren angestellten Untersuchungen der Lösung der Aufgaben zugewandt, die das noch wenig erkundete deutsche Kolonialreich der wissenschaftlichen Forschung stellte. Im Vordergrund stand für die Missionare naturgemäß zuerst die Aufnahme und Verarbeitung des Sprachschatzes des betreffenden Volkes, aber dann folgten Beschreibungen der Volkssitten und der religiösen Vorstellungen. Da das Recht der Eingeborenen von ihrer Religion nicht geschieden ist, enthalten ihre Berichte auch manche wertvolle Beobachtung über die bei den Eingeborenen

[1]) Eine zusammenfassende Darstellung gibt H. Wick, Die Farbigenrechtspflege in den deutschen Schutzgebieten (Kolonialrechtliche Abhandlungen, herausgegeben von H. Naendrup, Heft 4), Münster i. W. 1914.



herrschenden Rechtsanschauungen und Rechtsgebräuche. Ebenso sind die Missionare an der Beantwortung jener Fragebogen über das Eingeborenenrecht beteiligt gewesen; in welchem Umfang, ist nicht bekannt geworden. Wir dürfen also sagen, daß die christliche Mission zu den Mitarbeitern an der Sammlung und Erforschung des Eingeborenenrechts gehört.

Das Volkstum der eingeborenen Bevölkerung unserer Kolonien wird von den christlichen Missionen bewußt und energisch verteidigt. Sie gehen dabei von der Voraussetzung aus, daß die Gefahren, die mit dem Vordringen der europäischen Kultur verbunden sind, am ehesten von einem starken Volkstum überwunden werden können. Sie sind auch davon überzeugt, daß das Christentum hoffen darf, in der Grundlage einer ungebrochenen Nationalität einen gesunden Boden zu finden, in dem es Wurzel schlagen kann. Auf diesem Urteil ruht beispielsweise die weitgehende Pflege der bedrohten Volkssprachen durch die Missionen.

Auf der anderen Seite gehen von dem Christentum Wirkungen aus, die das Volkstum schwer gefährden. Volkssitten, die als unvereinbar mit dem Christentum gelten, werden aufs schärfste bekämpft. Dazu gehört z. B. die Tötung von Zwillingen und vor allem die Sklaverei. Die Einsicht, daß diese Einrichtung mit dem Christentum in Widerspruch steht, ist freilich verhältnismäßig jungen Datums. Aber seit sie gewonnen wurde, haben die Missionen die Sklaverei bekämpft und durch die Beschaffung von Beweismaterial an ihrer Aufhebung mitgearbeitet. Es bedeutet daher für sie eine große Entlastung, daß sie durch die oben berührte Stellung der deutschen Kolonialregierung gegenüber der Sklaverei von der Verpflichtung befreit sind, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Dagegen umschließt die Stellungnahme zu den durch das Eherecht zusammengefaßten Volkssitten für sie große Schwierigkeiten. In dem Kauf der Frau, in ihrer Stellung in der Ehe, in der Ehescheidung, in der Rechtlosigkeit der Frau nach dem Tode des Mannes, in der Polygamie treten die Folgen einer überaus niedrigen Bewertung der Ehe entgegen. Gegenüber einzelnen dieser Punkte ist die Mission machtlos, gegenüber anderen wie z. B. der Morgengabe bei der Eheschließung sind die Ansichten in Missionskreisen geteilt, gegenüber der Polygamie wird von ihnen innerhalb der deutschen Kolonien einhellig ein ablehnender Standpunkt eingenommen. Für die Hebung der Frau zeigt sich auch die Kolonialregierung interessiert, indem sie verbietet, an ihr die Prügelstrafe zu vollziehen.

Wie schwierig es sein kann, eine Entscheidung darüber zu treffen, ob eine Volkssitte als schlechthin widerchristlich zu beurteilen ist, sehen wir z. B. bei der Beantwortung der Frage nach der Zulässigkeit der Beschneidung. Dieser Akt wird von den evangelischen Missionsgesellschaften Deutsch-Ostafrikas so verschieden beurteilt, daß die eine Gruppe sie unter Ausscheidung heidnischer Gebräuche an Christen zu vollziehen gestattet, während eine andere Missionsgesellschaft die Eltern, die sie vornehmen lassen, dauernd aus der Gemeinde ausschließt.

Aber das Christentum tritt nicht nur einzelnen Volkssitten, die zugleich Bestandteile des Rechtes sind, entgegen, seine Angriffe gehen weiter und tiefer. Dem einzelnen Heiden tritt das Christentum in seinen Missionen mit Liebe und freundlicher Fürsorge entgegen, dem Heidentum steht es als grundsätzlicher Gegner gegenüber, von dem Streben geleitet, es zu vernichten und an seine Stelle zu treten. Dieser Standpunkt wird dadurch nicht preisgegeben, daß die in ihm vorhandenen Vorstellungen von sittlichem Gehalt oder die einer Christianisierung fähigen Elemente aufgespürt und verwertet werden, und daß in schonender Nachsicht zunächst manches zu dulden ist, was erst durch längere christliche Gewöhnung abgestellt werden kann, weil die Kluft zwischen dem Vorstellungskreis eines Afrikaners und der Gedankenwelt des Christentums nicht durch eine Bekehrung und nicht in dem Zeitraum einer Generation übersprungen wird. Dieser Kampf des Christentums mit dem Heidentum trägt innerhalb unserer Kolonien zum großen Teil die Form eines Angriffs auf die Geisterverehrung und gegen den Aberglauben. Diese beiden Vorstellungen sind die festesten Stützen des Heidentums. Sie sind es, die die verschiedenen Elemente der Volkssitte verknüpfen und zu einem Ganzen machen, die das gesamte Volksleben durchziehen und auch das Rechtswesen in seinen mannigfachen Verzweigungen durchstrahlen, die für zahllose seltsame Dinge die einzige, aber zugleich voll ausreichende Erklärung liefern, die geradezu den Geist des Heidentums verkörpern. Gelingt es dem Christentum, die Macht dieser Vorstellungen zu zertrümmern, dann hat nicht nur der böse Zauber seine Macht verloren und dann wird nicht nur die Giftprobe verschwinden, weil man nicht mehr an sie glaubt, oder der Kannibalismus, weil den ihm zugrunde liegenden Verirrungen des Aberglaubens der Boden entzogen ist, nein es hat das ganze von ihnen getragene Rechtswesen der Eingeborenen seine innere Kraft eingebüßt, wenn auch einzelne Stücke unter der Nachwirkung alter Gewohnheiten noch ein längeres Scheindasein fristen mögen.

Von anderer Seite her lockert das Christentum das Gefüge der heidnischen Gesellschaftsordnung. Denn es erhebt die Forderung, daß jeder einzelne die Freiheit hat, sich dem Christentum zuzuwenden. Dazu aber gehört, daß der Eingeborene, der den Wunsch hat, an dem Unterricht in dem christlichen Glauben teilzunehmen, daran nicht gehindert wird. Es muß ihm ferner freistehen, sich der christlichen Religion anzuschließen, ohne daß ihm daraus Nachteile erwachsen. Endlich muß es ihm gestattet sein, sein Leben so zu gestalten, daß es den Grundsätzen des Christentums entspricht. Die Durchführung dieser Gedanken sprengt die Ordnungen der Familie und Sippe. Solange die Zahl der eingeborenen Christen gering ist, sind natürlich auch die sozialen Wirkungen der Übertritte zum Christentum gering, bei höheren Ziffern aber werden sie sich steigern. Der Gedanke, daß jeder einzelne Eingeborene in unsern Kolonien ein Anrecht darauf hat, über sich selbst frei zu verfügen, wird übrigens nicht nur durch das missionierende Christentum vertreten. Auch die Regierung stellt sich auf diesen Boden, indem



sie den einzelnen Eingeborenen als befugt erachtet, selbständig Arbeitsverhältnisse einzugehen.

Der Ansturm des Christentums richtet sich zunächst gegen das Heidentum, aber das Eingeborenenrecht wird in Mitleidenschaft gezogen, da die heidnische Religion mit ihm untrennbar verbunden ist. Daher werden größere Fortschritte des Christentums die Grundlagen des Eingeborenenrechts untergraben.

Das Eingreifen des Christentums in die Geschichte der eingeborenen Völker unserer Schutzgebiete macht sich für das Eingeborenenrecht auch insofern fühlbar, als unter dem Einfluß und unter der Leitung der Missionen Gemeinwesen mit selbständigen, aus christlichem Geist hervorgegangenen Ordnungen entstehen — Kirchen christlicher Eingeborener. Wie dereinst das Christentum unter den germanischen Völkern das heidnische Recht bezwungen und es verstanden hat, das Leben zu christianisieren, alte Gewohnheiten mit christlichem Geist zu erfüllen und neue zu schaffen, wo die Anlehnung an Vorhandenes nicht möglich war, so geht es jetzt auch in der Gegenwart vor. Zwar bestehen starke Unterschiede zwischen den Germanen und den primitiven Völkern, mit denen wir es in unseren Kolonien zu tun haben, auch war die christliche Kirche damals der ausschließliche Träger der höheren Kultur, während hier die europäische Kultur auch von anderen Größen vertreten wird; es fällt auch ins Gewicht, daß der schwierige Prozeß der inneren Angliederung eines fremden Volkstums in der Gegenwart nicht von Einer Kirche geleitet wird, sondern von einer großen Zahl von Organisationen; das Christentum ist auch nicht in der Lage, die äußere Macht in die Wagschale zu werfen, die der Kirche des Mittelalters zur Verfügung stand. Aber darin stimmt die Gegenwart mit der Vergangenheit überein, daß die Kirche die, welche sich ihrer Leitung unterstellen, in Gemeinden vereinigt und ihnen durch feste Ordnung des Lebens, durch die Einführung christlicher Sitten, z. B. der kirchlichen Trauung, durch die Übung von Kirchenzucht, durch die Erhebung von Gemeindeabgaben Gesetze auferlegt, die das Leben umgestalten und wesentlich anders orientieren als das der heidnischen Umgebung. Dadurch wird das Eingeborenenrecht beiseite geschoben und außer Kraft gesetzt. Es verliert stückweise seine Gewalt über die eingeborenen Christen und wird dadurch in seinem Geltungskreis eingeengt, nicht durch die Anwendung irgendwelcher äußeren Gewalt, aber durch den Druck der Tatsache, daß über die Entwicklungsstufe, der es entsprach, hinausgeschritten wird. Daher wurde z. B. von der Christengemeinde in Peki in Togo der Versuch gemacht (1907), das Erbrecht zu christianisieren.

Die von den christlichen Missionen ausgeübte Tätigkeit findet zwar in der Hinführung der Eingeborenen zum Christentum ihr nächstes Ziel, aber sie ist zugleich Volkserziehung. Von dieser geistigen und sittlichen Hebung der Eingeborenen ist zu erwarten, daß sie dazu beitragen wird, die schweren Hinder-

nisse aus dem Wege zu räumen, mit denen die Handhabe der Rechtspflege gegenüber Eingeborenen zu ringen hat. In nicht wenigen Fällen sind straffällige Handlungen von ihnen auf Unerfahrenheit und Unverstand zurückzuführen statt auf verbrecherischen Willen. Da dem Eingeborenen das Ehrgefühl abgeht, können ihm Ehrenstrafen nicht auferlegt werden, und es ist daher zur Zeit auf Prügelstrafen nicht zu verzichten. Weil er keine Vorstellung von der Heiligkeit des Eides hat, wird er bei seiner Vernehmung vor Gericht nicht beeidigt. Man darf zwar nicht sagen, daß er kein Verständnis für Schuld und Sühne hat, aber es ist ganz unentwickelt, und daher erscheint dem Eingeborenen die Unterlassung einer Strafe leicht als Schwäche, nicht als Milde. Dazu kommt seine niedrige Einschätzung der Ehe und die geringe Bewertung des Menschenlebens, von anderem hier zu schweigen. Die Beseitigung solcher geistigen und moralischen Defekte kann aber niemals durch Gesetze und Verwaltungsmaßregeln erzielt werden, sondern nur durch Erziehung, durch Schule und Unterweisung. Nun liegt der Unterricht der eingeborenen Bevölkerung überwiegend in der Hand der Missionen, ihnen fällt daher diese Aufgabe zu. Sie berührt sich aufs engste mit dem, was sie als Sendboten des Christentums erstreben. Wenn es ihnen beispielsweise gelingt, das Verständnis für den Wert der Persönlichkeit zu wecken, so ist damit nicht nur eine religiöse Vorstellung von großer Tragweite gewonnen, sondern zugleich der Grund für die Entwicklung des Ehrgefühls gelegt. Ebenso leitet die Anerkennung des christlichen Gottesbegriffs dazu an, Aussagen unter Anrufung Gottes mit dem ihnen gebührenden Ernst zu behandeln.

Es war oben darauf hinzuweisen, daß die Unterscheidung eines Rechtes für die weiße Bevölkerung und eines Rechtes für die Farbigen in unseren Kolonien eine Notwendigkeit war. Aber diese Einrichtung von zwei Rechtsgebieten bedeutet nichts geringeres als die gesetzliche Scheidung der Bevölkerung in zwei Gruppen. Dieser Zustand umschließt Gefahren verschiedener Art. Manche können zwar dadurch überwunden werden, daß die Eingeborenen der Regierung mit Vertrauen gegenüberstehen. Aber es bleibt eine der wichtigsten Aufgaben, daß das europäische und das einheimische Recht nicht für alle Zeiten wie zwei Reiche sich gegenüberstehen, denn sie sind nicht räumlich getrennt und die Rechtsbeziehungen zwischen Weiß und Schwarz vermehren sich Jahr um Jahr. Das Interesse der Allgemeinheit fordert vielmehr, daß zwischen beiden Rechtsgebieten geistige Brücken hergestellt werden und zwischen der Welt des Weißen und der des Schwarzen Vermittlungen entstehen. Wir erhalten sie zum Teil dadurch, daß der Europäer die Sprache des Eingeborenen lernt und sich darum bemüht, ihn aus seiner Eigenart heraus zu verstehen, aber auch, und vornehmlich, dadurch, daß dem Eingeborenen das Verständnis für die geistige Welt des Europäers eröffnet wird. Auch hier stoßen wir auf das Christentum, das besonders durch die Schule geistige Kräfte, Anschauungen, Vorstellungen, Begriffe verbreitet, die zwar zunächst dem religiösen Gebiet angehören, aber zugleich den Eingeborenen die europäische Denkungsart

näher rücken, die selbst von christlichen Gedanken durchzogen ist und den Boden bildet, auf dem das deutsche Recht er-wachsen ist.

Angesichts dieser Sachlage erhebt sich die Frage, welche Stellung die deutsche Kolonialregierung gegenüber diesen für die Entwicklung unserer Schutzgebiete zweifellos wichtigen Entwicklung einnimmt. Sie ist ihr durch die Religionspolitik vorgeschrieben, für die sie sich entschieden hat. Da sie im Unterschied von dem Verhalten anderer Kolonialmächte in früheren Zeiten einen ausgesprochen neutralen Standpunkt in Religionsfragen einnimmt, liegt die Ausbreitung des Christentums durch behördliche Maßnahmen, die übrigens auch den Interessen der christlichen Missionen zuwiderlaufen würden, außerhalb ihrer Absichten. Nun aber sind von ihr einzelne Verordnungen erlassen worden, die damit nicht im Einklang zu stehen scheinen, wie z. B. die Verordnungen über die Anerkennung der christlichen Sonn- und Feiertage, über das Eherecht auf der Gazellehalbinsel und über die Beschränkung des Fetischismus in Togo. Ein Widerspruch zu ihrem Grundsatz religionspolitischer Neutralität liegt jedoch nicht vor. Denn diese Maßnahmen erweisen sich zwar tatsächlich als eine Förderung des Christentums, aber sie sind nicht zu diesem Zweck getroffen worden sondern sollen der kulturellen und zivilisatorischen Hebung der Eingeborenen dienen. Für sie aber mußten die Maßstäbe und Gesichtspunkte zur Anwendung gelangen, die die deutsche Kultur an die Hand gab, die ebenso wie das deutsche Recht unter christlichem Einfluß steht.

Die bisher von dem Christentum auf das Rechtsleben der Eingeborenen in unseren Kolonien ergangenen Einwirkungen stehen weit zurück hinter denen, die es von dem Islam erfahren hat. Diese zunächst auffallende Tatsache hat verschiedene Gründe. Zunächst blickt der Islam auf eine viele Jahrhunderte umfassende Geschichte in Afrika zurück und hat in dieser Zeit Gelegenheit gefunden, auf die Eingeborenen seinen Geist zu übertragen, wenn auch seine Propaganda unter ihnen erst in der deutschen Periode größere Dimensionen angenommen hat. Ferner hat sich der Islam ein durchgebildetes und hochentwickeltes Recht geschaffen, das von seinem Religionssystem untrennbar ist und daher überall nach Anerkennung strebt, wo er Anhänger findet. Wie tief dieses islamische Recht sich in Deutsch-Ostafrika eingebürgert hat, tritt z. B. in den hier über die Sklaverei und die Ehe herrschenden Anschauungen hervor.

Das Christentum steht hinter diesem Konkurrenten schon dadurch zurück, daß es ein dem islamischen analoges christliches Recht nicht hervorgebracht hat. Die katholische Kirche hat zwar ein Kirchen- und Eherecht geschaffen, aber es hat sich nicht allgemein durchgesetzt, und der Protestantismus kennt überhaupt kein für alle evangelischen Kirchengemeinschaften maßgebendes Kirchenrecht. Aus dieser Sachlage folgt, daß das Christentum gar nicht den Anspruch erheben konnte, daß ein „christliches Recht" in unseren Kolonien zur Anerkennung gelangte. Was von ihm verlangt und zum Teil auch erreicht worden ist, ist die Respektierung



der in der europäischen Christenheit Gemeingut gewordenen Gedanken, der in ihrer Mitte erprobten und lebendigen Grundsätze christlicher Ethik und der unter ihrem Einfluß stehenden humanen Anschauungen, die bei den Völkern Europas unbestrittenes Ansehen genießen. Es fällt auch ins Gewicht, daß das Christentum in den Ländern, die jetzt das deutsche Kolonialreich bilden, erst seit dem Zeitpunkt der deutschen Besitzergreifung, abgesehen von Südwestafrika, in größerem Umfang vertreten worden ist. Daraus erklärt sich, daß die Zahl der eingeborenen Christen erst etwa 270 000 beträgt. Nimmt sie beträchtlich zu, kommen alle in dem letzten Jahrzehnt getroffenen missionarischen Veranstaltungen speziell auf dem Gebiet der Schule zur vollen Entfaltung, vermehrt sich weiter die Zahl der im Lande lebenden Weißen, dann ist zu erwarten, daß das Christentum auch für das Eingeborenenrecht in verschiedenen Beziehungen größere Bedeutung erlangen wird. Es wird sich daher der Mühe verlohnen, der weiteren Entwicklung der Beziehungen zwischen Christentum und Eingeborenenrecht in den deutschen Kolonien eingehende Aufmerksamkeit zu schenken und ihnen nachzugehen.



